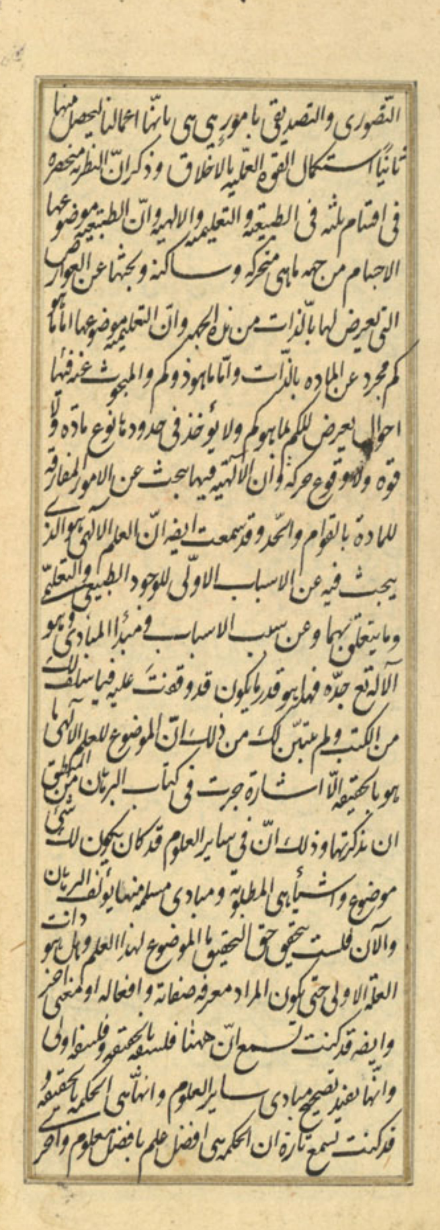
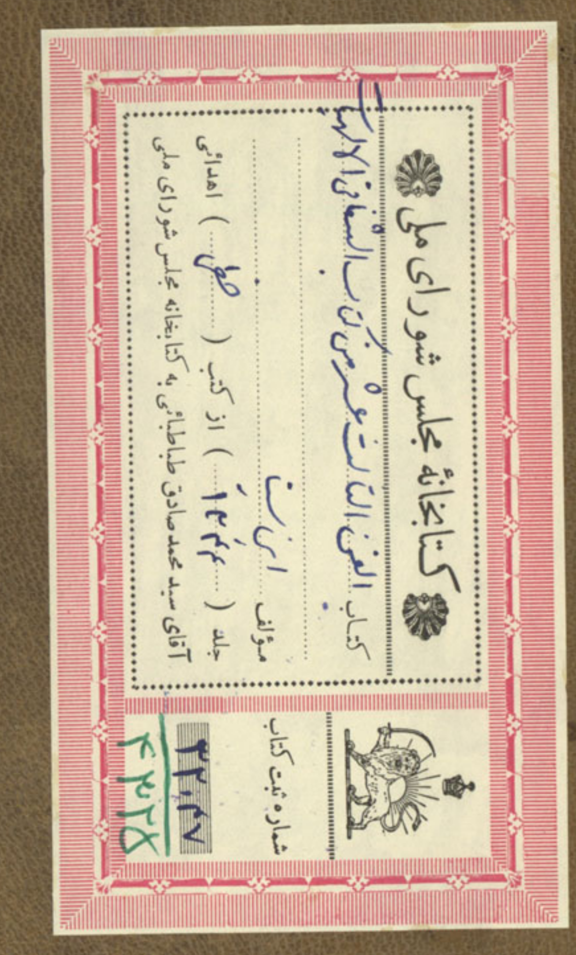

التصوری والتصدیقی باموری هی بانها اعمالنا لیحصل منها
ثانیا استکمال القوة العملیة بالاخلاق وذکران النظریه منحصره
فی اقسام ثلثه فی الطبیعة والتعلیمیة والالهیة وان الطبیعیة موضوعها
الاجسام من جهة ماهی متحرکه وساکنه وبحثها عن العوارض
التی تعرض لها بالذات من حیث الجسم وان التعلیمیة موضوعها اما ما هو
کم مجرد عن الماده بالذات واما ما هو ذو کم والمبحوث عنه فیها
احوال تعرض للکم بما هو کم ولا یؤخذ فی حدوده نوع ماده ولا
قوه ولا نوع حرکه وان الالهیة فیها یبحث عن الامور المفارقه
للماده بالقوام والحد وقد سمعت ایضا ان العلم الالهی هو الذی
یبحث فیه عن الاسباب الاولی للوجود الطبیعی والتعلیمی
وما یتعلق بهما وعن سبب الاسباب ومبدأ المبادی وهو
الاله تعالی جده فهذا هو قدر ما یکون قد وقفت علیه فیما سلف لک
من الکتب ولم یتبین لک من ذلک ان الموضوع للعلم الالهی ما
هو بالحقیقة الا اشاره جرت فی کتاب البرهان من المنطقی
ان تذکرتها وذلک ان فی سایر العلوم قد کان یکون لک شیء
موضوع واشیاء هی المطلوبة ومبادی مسلمة منها یؤلف البرهان
والآن فلست تحقق حق التحقیق ما الموضوع لهذا العلم وهل هو ذات
العلة الاولی حتی یکون المراد معرفة صفاته وافعاله او معنی آخر
وایضا قد کنت تسمع ان ههنا فلسفة بالحقیقة وفلسفة اولی
وانها تفید تصحیح مبادی سایر العلوم وانها هی الحکمة بالحقیقة و
قد کنت تسمع تارة ان الحکمة هی افضل علم بافضل معلوم واخری



انها العلم بالاسباب الاولى للكل واخرى ان الحكمة هي المعرفة التي
هي اصح معرفة واتقنها وكنت لا تعرف ما هي الفلسفة الاولى وما هي
الحكمة وهل الحدود او الصفات الثلثة لصناعة واحدة او لصناعات مختلفة كل
واحد منها تسمى حكمة ونحن نبين لك الآن ان هذا العلم الذي نحن
بسبيله هو الفلسفة الاولى وانه الحكمة المطلقة وان الصفات الثلث التي
يرسم بها الحكمة هي صفات صناعة واحدة وهي هذه الصناعة وقد علمت ان
لكل علم موضوعا يخصه فلنبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم ما هو ولننظر
هل الموضوع لهذا العلم هو انية الله تعالى او ليس ذلك بل هو شيء من
مطالب هذا العلم انه لا يجوز ان يكون ذلك هو الموضوع و
ذلك لان موضوع كل علم هو امر مسلم الوجود في ذلك العلم وانما
يبحث عن احواله وقد علم هذا في مواضع اخرى ووجود الله تعالى جده
لا يجوز ان يكون مسلما في هذا العلم كالموضوع بل هو مطلوب فيه
وذلك لانه ان لم يكن كذلك لم يخل اما ان يكون مسلما في هذا
العلم ومطلوبا في علم آخر واما ان يكون مسلما في هذا العلم وغير مطلوب
في علم آخر وكلا الوجهين باطلان وذلك لانه لا يجوز ان يكون مطلوبا
في علم آخر لان العلوم الاخرى اما خلقية واما سياسية واما طبيعية واما رياضية
واما منطقية وليس في العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة وليس ولا
في شيء منها يبحث عن اثبات الله تعالى جده ولا يجوز ان يكون ذلك
وانت تعرف هذا بادنى تامل للاصول كررت عليك ولا يجوز ايضا
ان يكون غير مطلوب في علم آخر لانه يكون حينئذ غير مطلوب في علم البتة
فيكون اما بينا بنفسه واما مايوسا عن بيانه بالنظر وليس بينا بنفسه ولا هو

مايوس

مايوس عن بيانه فان عليه دليلا بالنظر ثم المايوس عن بيانه كيف
يصح تسليم وجوده فبقي ان البحث عنه انما هو في هذا العلم ويكون البحث
عنه على وجهين احدهما البحث عنه من جهة وجوده والاخر من جهة
صفاته واذا كان البحث عن وجوده في هذا العلم لم يجز ان يكون موضوع
هذا العلم فانه ليس على علم من العلوم اثبات موضوعه وسنبين لك
عن قريب ايضا ان البحث عن وجوده تعالى لا يجوز ان يكون الا في
هذا العلم اذ قد تبين لك من حال هذا العلم انه يبحث عن المفارقات
اصه وقد لاح لك في الطبيعيات ان الاله غير جسم ولا قوة في
جسم بل هو بري واحد عن المادة وعن مخالطة الحركة من كل جهة فيجب
ان يكون البحث عنه لهذا العلم والذي لاح لك من ذلك في
الطبيعيات كان غريبا في الطبيعيات ومستعملا فيها ما ليس منها الا
انه اريد بذلك ان يعجل للانسان وقوف على انية المبدأ
الاول فيتمكن منه الرغبة في اقتباس العلوم والانسياق الى المقام
الذي هناك يتوصل الى معرفته بالحقيقة ولما لم يكن بد من ان يكون
لهذا العلم موضوع وتبين لك ان الذي يظن انه موضوعه ليس
بموضوعه فلننظر هل موضوعه الاسباب القصوى للموجودات كلها
اربعتها لا واحدا منها الذي لم يمكن القول به فان هذا ايضا قد يظنه قوم
لكن النظر في الاسباب كلها ايضا لا يخلو اما ان ينظر فيها بما هي موجودات
او بما هي اسباب مطلقة او بما هي كل واحد من الاربعة على النحو الذي
يخصه اعني ان يكون النظر فيها من جهة ان هذا فاعل وذلك قابل و
ذلك شيء آخر او من جهة ما هي الجملة التي تجتمع منها

لا يجوز

ان يكون النظر فيها بما هي اسباب مطلقة حتى يكون الغرض في هذا
العلم هو النظر في الامور التي تعرض للاسباب بما هي اسباب مطلقة
ويظهر هذا من وجوه احدها ان هذا العلم يبحث عن معان ليست هي
من الاعراض الخاصية بالاسباب بما هي اسباب مثل الكلي والجزئي والقوة
والفعل والامكان والوجوب وغير ذلك ثم من البين الواضح ان
هذه الامور في انفسها بحيث ان يبحث عنها ثم ليست من
الاعراض الخاصية بالامور الطبيعية والامور التعليمية ولا هي ايضا واقعة في الاعراض
الخاصة بالعلوم العملية والمنطقية فينبغي ان يكون البحث للعلم الباقي من
الاقسام وهو هذا العلم   فان العلم بالاسباب المطلقة اي
الكلية حاصل بعد العلم باثبات الاسباب للامور ذوات الاسباب
فانا ما لم نثبت وجود الاسباب للمسببات من الامور باثبات
ان لوجودها تعلقا بما يتقدمها في الوجود لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق
وان هنا سببا ما واما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة وليس اذا توافى
شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للاخر والاقناع الذي يقع
للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متأكد على ما علمت الا بمعرفة ان
الامور التي هي موجودة في الاكثر هي طبيعية واختيارية وهذا في الحقيقة
مستند الى اثبات العلل والاقرار بوجود العلل والاسباب و
ليس هذا بينا اوليا بل هو مشهور وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان
قريبا عند العقل من البين بنفسه ان للحادثات مبدأ ما يجب ان يكون
بينا بنفسه مثل كثير من الامور الهندسية المبرهن عليها في كتاب اقليدس
ثم البيان البرهاني لذلك ليس في العلوم الاخر فاذن يجب ان

يكون في هذا العلم فكيف يمكن ان يكون الموضوع للعلم المبحوث عن احواله
في المطالب مطلوب الوجود فيه واذا كان كذلك فتبين ايضا انه ليس البحث
عنها من جهة الوجود الذي يخص كل واحد منها لان ذلك مطلوب في
هذا العلم ولا ايضا من جهة ما هي جملة ما وكل ولست اقول جملي وكلي فان
النظر في اجزاء الجملة اقدم من النظر في الجملة وان لم يكن كذلك في الجزئيات
الكلي باعتبار قد علمته فيجب ان يكون النظر في الاجزاء اما في هذا العلم
فيكون هو اولى بان يكون موضوعه او يكون في علم آخر وليس علم آخر
يتضمن الكلام في الاسباب القصوى غير هذا العلم واما ان كان النظر
في الاسباب من جهة ما هي موجودة وما يلحقها من تلك الجهة فيجب
اذن ان يكون الموضوع الاول هو الموجود بما هو موجود فقد بان ايضا
بطلان هذا الظن وهو ان هذا العلم موضوعه الاسباب القصوى

بل يجب ان يعلم ان هذا كماله ومطلوبه.

فيجب ان يدل على الموضوع لهذا العلم لا محالة حتى يتبين لنا

الغرض الذي في هذا العلم   ان العلم الطبيعي قد كان
موضوعه الجسم ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من
جهة ما هو مؤلف من مبدأيه اعني الهيولى والصورة ولكن من جهة ما هو
موضوع للحركة والسكون والعلوم التي تحت الطبيعي ابعد من
ذلك وكذلك الخلقيات واما العلم الرياضي فقد كان موضوعه اما
مقدارا مجردا في الذهن عن المادة واما مقدارا مأخوذا في الذهن مع المادة
واما عددا مجردا عن المادة واما عددا في مادة ولم يكن ايضا ذلك البحث
متجها الى اثبات انه مقدار مجرد او في مادة او عدد مجرد او في مادة بل كان

من جهة الاحوال التى تعرض له بعد وضعه كذلك والعلوم التى تحت
الرياضيات اولى بان لايكون نظرها الا فى العوارض التى
يلحق اوضاعاً اخص من هذه الاوضاع والعلم المنطقى كما علمت
فقد كان موضوعه المعانى المعقولة الثانية التى تستند الى المعانى
المعقولة الاولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم الى مجهول لا من
جهة ما هى معقولة ولها الوجود العقلى الذى لا يتعلق بمادة اصلاً
او يتعلق بمادة غير جسمانية ولم يكن غير هذه العلوم علوم اخرى ثم
البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وعن الجسم بما هو جوهر و
عن المقدار والعدد بما هما موجودان وكيف وجودهما وعن
الامور الصورية التى ليست فى مادة او هى فى مادة غير مادة الاجسام
وانها كيف يكون واى نحو من الوجود يخصها فمما يجب ان يجرد له
بحث وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات ولا من جملة
العلم بما وجوده فى المحسوسات لكن التوهم والتحديد تجرده عن
المحسوسات فهو ايضاً من جملة العلم بما وجوده مباين اما الجوهر فبين
ان وجوده بما هو جوهر فقط غير متعلق بالمادة والا لما كان جوهر الا
محسوساً واما العدد فقد يقع على المحسوسات وغير المحسوسات فهو
بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات واما المقدار فلفظ مشترك فمنه ما يقال
له مقدار ويعنى البعد المقوم للجسم الطبيعى ومنه ما يقال له مقدار ويعنى
كمية متصلة يقال على الخط والسطح والجسم المحدود وقد عرفت الفرق
بينهما وليس ولا واحد منهما مفارقاً للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول
وان كان لا يفارق المادة ايضاً مبدأ لوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان
لوجودها لم يجز ان يكون متعلق القوام بها بمعنى انه يستفيد القوام من

المحسوسات بل المحسوسات تستفيد منه القوام فهو اذن متقدم بالذات
على المحسوسات وليس الشكل كذلك فان الشكل عارض لازم
للمادة بعد تجوهرها جسماً متناهياً وجعلها سطحاً متناهياً فان الحدود
يجب للمقدار من جهة استكمال المادة ويلزمه من بعد فاذا كان
كذلك لم يكن الشكل موجوداً الا فى المادة ولا علة اولية لخروج المادة
الى الفعل واما المقدار بالمعنى الاخر فلان فيه نظراً من جهة وجوده
ونظراً من جهة وجوده ونظراً من جهة عوارضه واما النظر فى ان وجوده
اى انحاء الوجود هو ومن اى اقسام الوجود فليس هو بحثاً ايضاً
عن معنى متعلق بالمادة فاما موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر
انه خارج عن المحسوسات فتبين ان هذه كلها تقع فى العلم الذى
يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات ولا يجوز ان يوضع لها
موضوع مشترك يكون هى كلها حالاته وعوارضه الا الموجود فان
فان بعضها جواهر وبعضها كميات وبعضها مقولات اخرى و
ليس يمكن ان يعمها معنى محقق الا حقيقة معنى الوجود وكذلك قد توجد
ايضاً امور يجب ان يتحدد وتحقق فى النفس وهى مشتركة فى العلوم
وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام فيها مثل الواحد والكثير
بما هو كثير والموافق والمخالف والضد وغير ذلك فبعضها يستعملها
استعمالاً فقط وبعضها انما يأخذ حدودها ولا يتكلم فى نحو وجودها
وليست عوارض خاصة لشئ من موضوعات هذه العلوم
الجزئية وليست من الامور التى يكون وجودها الا وجود الصفات
للذوات ولا ايضاً هى من الصفات التى يكون لكل شئ فيكون
لكل واحد مشتركاً لكل شئ ولا يجوز ان يختص ايضاً بمقولة ولا يمكن ان

بما هو واحد

يكون من عوارض شيء الا الموجود بما هو موجود فظاهر من جملة
ان الموجود بما هو موجود امر مشترك لجميع هذه وانه يجب ان يجعل الموضوع
لهذه الصناعة لما قلنا ولانه غني عن تعلم مهيته وعن اثباته حتى يحتاج ان
يتكفل علم غير هذا العلم بايضاح الحال فيه لاستحالة ان يكون
اثبات الموضوع وتحقيق مهيته في العلم الذي هو موضوعه بل تسليم
انيته ومهيته فقط فالموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود
ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط وبعض هذه
الامور هي له كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج
الموجود في ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة الجوهر الى انقسامات
حتى يلزم الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعض هذه له كالعوارض
الخاصة مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن و
الواجب فانه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض والاستعداد
لها الى ان يتخصص طبيعيا او تعليميا او خلقيا وغير ذلك ولقائل
ان يقول انه اذا جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم لم يجز ان يكون
اثبات مبادي الموجودات فيه لان البحث في كل علم هو عن لواحق
موضوعه لا عن مبادئه فالجواب عن هذا ان النظر في المبادي
ايضا هو بحث عن لواحق هذا الموضوع لان الموجود كونه مبدأ غير مقوم له
ولا ممتنع فيه بل هو بالقياس الى طبيعة الموجود امر عارض له ومن
اللواحق الخاصة به لانه ليس شيء اعم من الموجود فيلحق غيره لحوقا اوليا
ولا ايضا يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا او تعليميا او شيئا آخر
حتى يعرض له ان يكون مبدأ ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود المعلول كله
ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه بل الموجود كله لا مبدأ له انما

المبدأ

المبدأ مبدأ للموجود المع فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود فلا يكون هذا
العلم يبحث عن مبادي الموجودات مطلقا بل انما يبحث
عن مبادي بعض ما فيه كسائر العلوم الجزئية فانها وان كانت
لا تبرهن وجود مبادئها المشتركة اذ لها مبادئ يشترك فيها جميع ما ينحوه
كل منها فانها تبرهن على وجود ما هو مبدأ لما بعدها من الامور التي
فيه ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء منها ما يبحث عن الاسباب
القصوى فانها الاسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده و
يبحث عن السبب الاول الذي يفيض عنه كل موجود معلول بما هو
موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط او متكمم فقط ومنها ما يبحث عن
العوارض للموجود ومنها ما يبحث عن المبادي العلوم الجزئية لان مبادي
كل اخص هي مسائل في العلم الاعم مثل مبادي الطب في الطبيعي و
المساحة في الهندسة فيعرض ايضا في هذا العلم ان يتضح فيه مبادي
العلوم الجزئية التي تبحث عن احوال جزئيات الموجود فهذا العلم يبحث
عن احوال الموجود والامور التي هي له كالاقسام والانواع حتى يبلغ
الى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعي فيسلمه اليه وكذلك في غير ذلك
وما قبل ذلك التخصيص كالمبدأ له فيبحث عنه ويقرر حاله فيكون اذن
مسائل هذا العلم بعضها في اسباب الموجود المع بما هو موجود مع وبعضها
في عوارض الموجود وبعضها في مبادي العلوم الجزئية فهذا هو العلم المطلوب
في هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور في الوجود
وهو العلة الاولى واول الامور في العموم وهو الوجود والوحدة وهو ايضا
الحكمة التي هي افضل علم بافضل معلوم فانها افضل علم اي اليقين
بافضل معلوم اي بالله تعالى وبالاسباب من بعده وهو ايضا معرفة

اليقين

المعرفة بالله وله حد العلم الالهي الذي هو علم بالامور المفارقة
للمادة في الحد والوجود اذ الموجود بما هو موجود ومبادئه وعوارضه
ليس شيء منها كما اتضح الا متقدما على المادة وغير متعلق الوجود
بوجودها فان بحث في هذا العلم عما لا يتقدم المادة فانما يبحث
فيه عن معنى ذلك المعنى غير محتاج الوجود الى المادة بل الامور المبحوث
عنها فيه هي اقسام اربعة فبعضها امور بريئة عن المادة وعلائق
المادة اصلا وبعضها يخالط المادة ولكن مخالطة السبب المقوم
المتقدم وليست المادة بمقومة له وبعضها قد يوجد في المادة وقد
لا يوجد في مادة مثل العلية والوحدة فيكون الذي لها بالشركة بما
هي هي ان لا يكون مفتقرة التحقق الى وجود المادة وتشترك هذه الجملة
ايضا في انها غير مادية الوجود اعني غير مستفادة الوجود من المادة
وبعضها امور مادية كالحركة والسكون ولكن ليس المبحوث عنه
في هذا العلم حالها في المادة بل نحو الوجود الذي لها فاذا اخذ هذا
القسم مع الاقسام الاخرى اشتركت في ان البحث عنها
من جهة معنى غير قائم الوجود بالمادة كما ان العلوم الرياضية قد كان
يوضع فيها ما هو المتحدد بالمادة لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهة
معنى غير متحدد بالمادة وكان لا يخرجه تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن ان
يكون البحث رياضيا كذلك الحال ههنا فقد ظهر ولاح ان الغرض في
هذا العلم اي شيء هو وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطائية
من وجه ويخالفهما من وجه ويخالف كل واحد منهما من وجه اما مشاركتهما
فلان ما يبحث عنه في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي ويتكلم فيه
الجدلي والسوفسطائي واما المخالفة فلان الفيلسوف الاول من

حيث هو فيلسوف اول لا يتكلم في مسائل العلوم الجزئية وذانك
يتكلمان فيه واما المخالفة للجدل خاصة فبالقوة لان الكلام
الجدلي يفيد الظن لا اليقين كما علمت في صناعة المنطق واما مخالفته
للسوفسطائية فبالارادة وذلك لان هذا يريد الحق نفسه وذلك
يريد ان يظن به انه حكيم يقول الحق وان لم يكن حكيما

فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه

اما منفعة هذا العلم فيجب ان يكون قد وقفت
في العلوم التي قبل هذا على ان الفرق بين النافع وبين الخير ما هو
وان الفرق بين الضار وبين الشر ما هو وان النافع هو السبب
الموصل بذاته الى الخير والمنفعة هي المعنى الذي يوصل به من الشر
الى الخير واذا تقرر هذا فقد علمت ان العلوم تشترك في منفعة واحدة
وهي تحصيل كمال النفس الانسانية بالفعل مهيئة اياها للسعادة الاخروية
ولكنه اذا فتش في رؤوس الكتب عن منفعة العلوم لم يكن القصد
متجها الى هذا المعنى بل الى معونة بعضها في بعض حتى يكون منفعة
علم ما هو معنى يتوصل منه الى تحقيق علم اخر غيره واذا كانت المنفعة
بهذا المعنى فقد تقال قولا مطلقا وقد تقال قولا مخصصا فاما المطلق فهو
ان يكون النافع موصلا الى تحقق علم اخر كيف كان واما المخصص
فان يكون موصلا الى ما هو اجل منه وهو كالغاية له اذ هو لاجله بغير
انعكاس فاذا اخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كان لهذا العلم منفعة
واذا اخذنا المنفعة بالوجه المخصص كان هذا العلم اجل من ان
ينتفع في علم اخر غيره بل سائر العلوم ينتفع فيه لكنا اذا قسمنا
المنفعة المطلقة الى اقسامها كانت ثلثة اقسام قسم يكون الموصل منه
موصلا الى معنى اجل منه وقسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى

مساواة وقسم يكون الموصل منه موصلاً الى معنى دونه وهو ان
يفيد في كمال دون ذاته وهذا اذا طلب له اسم خاص كان
الاولى به الافاضة والافادة والعناية والرياسة او شيء
مما يشبه هذا اذا استقريت الالفاظ الصالحة في هذا الباب وعثرت
عليه والمنفعة المخصصة قريبة من الخدمة واما الافادة التي تحصل من
الاشرف في الاخس فليس تشبه الخدمة وانت تعلم ان الخادم
ينفع المخدوم والمخدوم ايضاً ينفع الخادم اعني المنفعة اذا اخذت
مطلقة ويكون نوع كل منفعة ووجهه الخاص نوعاً آخر فمنفعة هذا العلم
التي بيّنا وجهها في افادة اليقين بمبادي العلوم الجزئية والتحقيق لماهية
الامور المشتركة فيها وان لم تكن مبادي فهو اذن منفعة الرئيس
للمرؤس والمخدوم للخادم اذ نسبة هذا العلم الى العلوم الجزئية
نسبة الشيء الذي هو المقصود معرفته في هذا العلم الى الاشياء
المقصودة معرفتها في تلك العلوم فكما ان ذاك مبدأ الوجود
تلك فكذلك العلم به مبدأ لتحقيق العلم بتلك واما مرتبة هذا العلم
فهي ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية اما الطبيعية فلان كثيراً
من الامور المسلمة في هذا العلم مما تبين في العلم الطبيعي مثل
الكون والفساد والتغير والمكان والزمان وتعلق كل متحرك
بمحرك وانتهاء المتحركات الى محرك اول وغير ذلك واما
الرياضية فلان الغرض الاقصى في هذا العلم وهو معرفة تدبير
الباري تع ومعرفة الملائكة الروحانية وطبقاتها ومعرفة النظام
في ترتيب الافلاك وليس يمكن ان يتوصل اليه الا بالعلم
الهيئة وعلم الهيئة لا يتوصل اليه الا بعلم الحساب والهندسة

واما الموسيقى وجزئيات الرياضيات والخلقيات والسياسات
فهي توابع غير ضرورية في هذا العلم الا ان لسائل ان يسأل
فيقول انه اذا كانت المبادي في علم الطبيعة والتعاليم انما تبين
في هذا العلم وكانت مسائل العلمين تبين بالمبادي وكانت مسائل
ذينك العلمين تصير مبادي لهذا العلم كان ذلك بياناً دورياً وتصير
آخر الامر بياناً للشيء من نفسه والذي يجب ان يقال في حل هذه
الشبهة هو ما قد قيل وشرح في كتاب البرهان وانما نورد منه
مقدار الكفاية في هذا الموضع فنقول ان المبدأ للعلم ليس انما يكون
مبدأ لان جميع المسائل يستند في براهينها اليه بفعل او قوة بل
ربما كان المبدأ مأخوذاً في براهين بعض من المسائل ثم قد يجوز
ان يكون في العلوم مسائل براهينها لا تستعمل وضعاً البتة بل انما
يستعمل المقدمات التي لا برهان عليها على انه انما يكون مبدأ العلم
بالحقيقة اذا كان يفيد اخذه اليقين المكتسب من العلة واما اذا كان ليس
يفيد العلة فانما يقال له مبدأ العلم على نحو آخر وبالحري ان يقال له مبدأ
على حسب ما يقال للحس مبدأ من جهة ان الحس بما هو حس يفيد الوجود فقط
فقد ارتفع ايضاً الشك فان المبدأ الطبيعي يجوز ان يكون بيناً بنفسه ويجوز ان يكون
بيانه في الفلسفة الاولى بما ليس يبين به فيما بعد ولكن انما يبين فيها به
مسائل اخرى فقد يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى لانتاج ذلك المبدأ
لا يتعرض له في انتاجه من ذلك المبدأ بل لمقدمة اخرى وقد يجوز
ان يكون العلم الطبيعي والرياضي افادنا برهان ان ولم يفيدانا فيه
برهان اللم ثم يفيدنا هذا العلم فيه برهان لم خصوصاً في العلل الغائية
البعيدة فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو مبدأ بوجه ما لهذا العلم من مسائل هي

في العلوم الطبيعية ليس بيانه من مباد بيّنة في هذا العلم بل من مباد بيّنة
بنفسها واما ان يكون بيانه من مباد هي مسائل في هذا العلم ولكن
ليس يعود فيصير مبادي لتلك المسائل بعينها بل لمسائل اخرى واما
ان يكون تلك المبادي لامور من هذا العلم ليدل على وجود ما يراد ان
يبيّن في هذا العلم لمّيّة ومعلوم ان الامر اذا كان على هذا الوجه لم يكن بيان
دور البتة حتى يكون بيانا يرجع الى اخذ الشيء في بيان نفسه ويجب
ان يعلم انّ في نفس الامر طريقا الى ان يكون الغرض من هذا العلم
تحصيل مبدأ الا بعد علم آخر فانه سيتضح لك فيما بعد اشارة الى ان لنا
سبيلا الى اثبات المبدأ الاول لا من طريق الاستدلال عن الامور
المحسوسة بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ
واجب الوجود وتمنع ان يكون متغيرا او متكثرا في جهة وتوجب ان
يكون هو مبدأ الكل وان يكون الكل يجب عنه على ترتيب الكل لكنا
لعجز انفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق البرهاني الذي هو سلوك
من المبادي الى الثواني ومن العلة الى المعلول الا في بعض جمل مراتب
الموجودات منها دون التفصيل فاذن من حق هذا العلم في نفسه
ان يكون مقدما على العلوم كلها الا انه من جهتنا يتاخر عن العلوم كلها
فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جهة العلوم واما اسم هذا العلم فهو
انه فيما بعد الطبيعة ونعني بالطبيعة لا القوة التي هي مبدأ حركة وسكون
بل جملة الشيء الحادث عن المادة الجسمانية وتلك القوة والاعراض
فقد قيل انه قد يقع طبيعة للجرم الطبيعي الذي له الطبيعة والجرم الطبيعي هو
الجرم المحسوس بما له من الخواص والاعراض ومعنى بعد الطبيعة
بعدية بالقياس الينا فانا اول ما نشاهد الوجود ونتعرف من

احواله نشاهد هذا الوجود الطبيعي واما الذي يستحق ان يسمى به هذا
العلم اذا اعتبر بذاته فهو ان يقال له علم ما قبل الطبيعة لان الامور المبحوث
عنها في هذا العلم هي بالذات وبالعموم قبل الطبيعة ولكن لقائل ان
يقول ان الامور الرياضية المحضة التي ينظر فيها في الحساب والهندسة
هي ايضا قبل الطبيعة وخصوصا العدد فانه لا تعلق لوجوده بالطبيعة البتة
لانه قد يوجد ايضا لا في الطبيعة فيجب ان يكون علم الحساب والهندسة
علم ما بعد الطبيعة والذي يجب ان نقول من هذا الشك هو انه
اما الهندسة فلما كان النظر فيه منها انما هو في الخطوط والسطوح والمجسمات
فمعلوم ان موضوعه غير مفارق للطبيعة في القوام والاعراض اللازمة
له اولى بذلك وما كان موضوعه المقدار المطلق فيؤخذ فيه المقدار
المطلق على انه مستعد لاية نسبة اتفقت وذلك ليس للمقدار بما هو
مبدأ للطبيعيات وصورة بل هو بما هو مقدار وعرض وقد عرفت في
شرحنا للمنطقيات والطبيعيات الفرق بين طبيعة المقدار الذي هو بعد
الهيولى مطلقا وبين المقدار الذي هو كم وان اسم المقدار يقع
عليهما بالاشتراك فاذا كان كذلك فليس موضوع الهندسة بالحقيقة
هو المقدار المقوم للجسم الطبيعي بل المقدار المقول على الخط والسطح
والجثة وهذا هو المستعد للنسب المختلفة واما العدد فالشبهة فيه اكثر و
يشبه في ظاهر النظر ان يكون علم العدد هو من علم ما بعد الطبيعة الا ان
يكون علم ما بعد الطبيعة انما يعنى به شيء آخر وهو علم ما هو مباين
من كل الوجوه للطبيعة فيكون قد يسمى هذا العلم باشرف ما فيه كما
يسمى هذا العلم بالعلم الالهي ايضا لان المعرفة بالله تعالى هي غاية هذا العلم و
كثيرا ما يسمى الاشياء من جهة المعنى الاشرف والجزء الاشرف

والجزء الذي هو كالغاية فيكون كأن هذا العلم هو العلم الذي كماله و
اشرف اجزائه ومقصوده الاول هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل وجه
فح اذا كانت التسمية موضوعة بازاء هذا المعنى لا يكون لعلم العدد مشاركة له
في معنى هذا الاسم فهذا ولكن البيان المحقق لكون علم الحساب خارجا
عن علم ما بعد الطبيعة هو ان سيظهر لك ان موضوعه ليس هو العدد من كل
وجه فان العدد قد يوجد في الامور المفارقة وقد يوجد في الامور الطبيعية وقد
يعرض له وضع في الوهم مجردا عن شيء هو عارض له وان كان لا
يمكن ان يكون العدد موجودا الا عارضا لشيء في الوجود فما كان من العدد
وجوده في الامور المفارقة امتنع ان يكون موضوعا لاي نسبة اتفقت من
الزيادة والنقصان بل انما يثبت على ما هو عليه فقط بل انما يجوز ان يوضع ويبحث
يكون قابلا لاي زيادة اتفقت ولاي نسبة اتفقت اذا كان في هيولى
الاجسام التي هي بالقوة من كل نحو من المعدودات او كان في الوهم و
في الحالين جميعا غير مفارق للطبيعة فاذن علم الحساب من حيث ينظر في
العدد انما ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذي انما يكون له عند كونه في
الطبيعة ويشبه ان يكون اول نظره فيه وهو في الوهم ويكون انما هو
في الوهم بهذه الصفة لانه وهم له ماخوذ من احوال طبيعية لها ان تجمع وتفرق
وتجزأ وتقسم فالحساب ليس نظرا في ذات العدد ولا نظرا في عوارض
العدد من حيث هو عدد مطلقا بل في عوارضه من حيث يصير بحال
يقبل ما اشير اليه وهو مادي او وهمي يستند الى المادة واما النظر في
ذات العدد وفيما يعرض له من حيث لا يتعلق بالمادة ولا يستند اليها
فهو لهذا العلم **فصل في جملة ما يتكلم في هذا العلم** فينبغي في هذه
الصناعة ان نعرف حال نسبة الشيء والموجود الى المقولات وحال العدم

حال الوجود في الوجوب اي الوجود الضروري وشرائطه وحال
الامكان وحقيقته وهو بعينه النظر في القوة والفعل وان ينظر في حال
الذي بالذات والذي بالعرض وفي الحق والباطل وفي حال
الجوهر وكم اقسامه ولانه ليس يحتاج الموجود في ان يكون جوهرا
الى ان يصير طبيعيا او تعليميا فان ههنا جواهر خارجة عنهما فيجب ان
يعرف حال الجوهر الذي هو كالهيولى وانه كيف هو وهل هو مفارق
او غير مفارق ومتفق النوع او مختلف وما نسبته الى الصورة وان
الجوهر الصوري كيف هو وهل هو ايضا مفارق او غير مفارق وما حال
المركب منهما وكيف حال كل واحد منهما عند الحدود وكيف مناسبة
ما بين الحدود والمحدودات ولان مقابل الجوهر بنوع ما هو العرض
فينبغي ان نتعرف في هذا العلم طبيعة العرض واصنافه وكيفية الحدود
التي تحد بها الاعراض ونتعرف حال مقولة مقولة من الاعراض وما الذي يمكن فيه
ان يظن انه جوهر وليس بجوهر فنبين عرضيته ونعرف مراتب الجواهر
كلها بعضها عند بعض في الوجود بحسب التقدم والتاخر ونعرف كذلك
حال الاعراض ويليق بهذا الموضع ان نتعرف حال الكلي والجزئي
والكل والجزء وكيف وجود الطبائع الكلية وهل لها وجود في
الاعيان الجزئية وكيف وجودها في النفس وهل لها وجود مفارق
للاعيان وللنفس وهنالك نتعرف حال الجنس والنوع وما يجري
مجراهما ولان الموجود لا يحتاج في كونه علة او معلولا الى ان يكون طبيعيا
او تعليميا او غير ذلك فبالحري ان نتبع ذلك بالكلام في العلل و
اجناسها واحوالها وانها كيف ينبغي ان يكون الحال بينها وبين
المعلولات وفي تعريف الفرقان بين المبدأ الفاعلي وبين غيره

وان نتكلم في الفعل والانفعال وفي تعريف الفرقان بين الصورة
وبين الغاية واثبات كل واحد منهما وانها في كل طبقة ينتهي الى علة
اخرى وتبيين الكلام في المبدأ والانتهاء ثم الكلام في التقدم والتاخر
والحدوث واصناف ذلك وانواعه وخصوصية كل نوع منه و
ما يكون متقدما في الطبيعة ومتقدما عند العقل وتحقيق الاشياء المتقدمة
عند العقل ووجه مخاطبة من انكرها فما كان فيه من هذه الاشياء
رای مشهور مخالف للحق نقضناه فهذه وما يجري مجراها لواحق الوجود
بما هو وجود ولان الواحد مساوق للوجود فيلزمنا ان ننظر ايضا
في الواحد ويجب ان ننظر في الكثير ونعرف التقابل بينهما وهناك
يجب ان ننظر في العدد وما نسبته الى الموجودات وما نسبة
الكم المتصل الذي يقابله بوجه ما الى الموجودات ونعد الآراء
الباطلة كلها فيه ونعرف انه ليس شيء من ذلك مفارقا ولا
مبدأ للموجودات ونثبت العوارض التي تعرض للاعداد و
الكميات المتصلة مثل الاشكال وغيرها ومن توابع الواحد
الشبيه والمساوي والموافق والمجانس والمشاكل والمماثل
والهو هو فيجب ان نتكلم في كل واحد من هذه ومقابلاتها ولانها
مناسبة للكثرة مثل الغير الشبيه وغير المساوي وغير المجانس و
غير الموافق وغير المشاكل والغير بالجملة والخلاف والتقابل
واصنافها والتضاد والتضاد بالحقيقة وماهيته ثم بعد ذلك ننتقل الى
مبادي الموجودات فنثبت المبدأ الاول وانه واحد حق في
غاية الجلالة ونعرف انه من كم وجه واحد ومن كم وجه حق وانه
كيف يعلم كل شيء وكيف هو قادر على كل شيء وما معنى انه

يعلم وانه يقدر وانه جواد وانه سلام اي خير محض معشوق لذاته
وهو اللذيذ الحق وعنده الجمال الحق ونفضح ما قيل وظن فيه من
الاراء المضادة للحق ثم نتبين كيف نسبته الى الموجودات عنه
وما اول الاشياء التي توجد عنه ثم كيف تترتب عنه الموجودات
مبتدأ من الجواهر الملائكية العقلية ثم الجواهر الملكية النفسانية ثم الجواهر الفلكية
السماوية ثم هذه العناصر ثم المكونات عنها ثم الانسان وكيف تعود
هذه الاشياء اليه وكيف هو مبدأ لها فاعلي وكيف هو مبدأ لها
كمالي وماذا يكون حال النفس الانسانية اذا انقطعت العلاقة
بينها وبين الطبيعة واية مرتبة يكون مرتبة وجودها وندل فيما بين ذلك
على جلالة قدر النبوة ووجوب طاعتها وانها واجبة من عند الله تعالى
وعلى الاخلاق والاعمال التي تحتاج اليها النفوس الانسانية
مع الحكمة في ان يكون لها السعادة الاخروية ونعرف اصناف
السعادات فاذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا كتابنا هذا والله المستعان
به على ذلك

فصل في الدلالة على الموجود والشيء واقسامهما الاول

بما يكون فيه
تنبيه على الغرض فنقول ان الموجود والشيء والضروري
معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام
مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها فانه كما ان في باب
التصديق مبادي اولية يقع التصديق بها لذواتها ويكون التصديق
بغيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن
التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعريف الذي يحاول
اخطارها بالبال او تفهيم ما يدل عليها من الالفاظ محاولا لافادة
علم ما ليس في الغريزة بل منبها على تفهيم ما يريده القائل ويذهب اليه

وربما كان ذلك بأشياء هي بأنفسها أخفى من المراد تعريفه لكنها لعلة
ما وعبارة ما صارت أعرف وكذلك في التصورات أشياء هي مبادئ للتصور
وهي متصورة لذواتها وإذا أريد أن يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا
لمجهول بل تنبيها وإخطارا بالبال باسم أو بعلامة ربما كانت في نفسها
أخفى منه لكنها لعلة ما وحال ما تكون أظهر دلالة فإذا استعملت تلك العلامة
تنبهت النفس على إخطار ذلك المعنى بالبال من حيث أنه هو المراد لا
غيره من غير أن تكون العلامة بالحقيقة معلمة إياه ولو كان كل تصور يحتاج إلى
أن يسبقه تصور قبله لذهب الأمر في ذلك إلى غير النهاية أو لدار و
أولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأمور كلها
كالموجود والشيء والواحد وغيرها ولهذا ليس يمكن أن يبين شيء
منها ببيان لا دور فيه البتة أو ببيان شيء أعرف منه ولذلك من حاول
أن يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول إن من حقيقة
الموجود أن يكون فاعلا أو منفعلا وهذا إن كان ولا بد فمن أقسام الموجود
والموجود أعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون
حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة أنه يجب أن يكون فاعلا أو منفعلا وأنا
إلى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك إلا بقياس لا غير فكيف يكون حال
من يروم أن يعرف الشيء الظاهر بصفة له تحتاج إلى البيان حتى يثبت
وجودها له وكذلك قول من قال إن الشيء هو الذي يصح عنه الخبر
فإن يصح أخفى من الشيء والخبر أخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا
للشيء وإنما تعرف الصحة ويعرف الخبر بعد أن يستعمل في بيان كل
واحد منهما أنه شيء أو أمر أو ما أو أنه الذي وجميع ذلك كالمرادفات
لاسم الشيء فكيف يصح أن يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف إلا به

بيان مع

نعم ربما كان في ذلك وأمثاله تنبيه ما وأما بالحقيقة فإنك إذا قلت
إن الشيء هو ما يصح الخبر عنه يكون كأنك قلت إن الشيء هو الشيء
الذي يصح الخبر عنه لأن معنى ما والذي والشيء معنى واحد فتكون
قد أخذت الشيء في حد الشيء على أنا لا ننكر أن يقع بهذا أو بما أشبهه
مع فساد مأخذه تنبيه بوجه ما على الشيء ونقول إن معنى الموجود ومعنى
الشيء متصوران في الأنفس وهما معنيان فالموجود والمحصل و
المثبت أسماء مترادفة على معنى واحد ولا نشك في أن معناها قد حصل
في نفس من يقرأ هذا الكتاب والشيء وما يقوم مقامه قد يدل به على
معنى آخر في اللغات كلها فإن لكل أمر حقيقة هو بها ما هو فللمثلث حقيقة
أنه مثلث وللبياض حقيقة أنه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود
الخاص ولم نرد به معنى الوجود الإثباتي فإن لفظ الوجود يدل به
أيضا على معان كثيرة منها الحقيقة التي عليها الشيء فكأنه ما عليه يكون
الوجود الخاص للشيء ونرجع فنقول إنه من البين أن لكل شيء
حقيقة خاصة هي ماهيته ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود
الذي يرادف الإثبات وذلك لأنك إذا قلت حقيقة كذا
موجودة إما في الأعيان أو في الأنفس أو مطلقا يعمهما جميعا كان
لهذا معنى محصل مفهوم ولو قلت إن حقيقة كذا حقيقة كذا لكان حشوا
من الكلام غير مفيد ولو قلت إن حقيقة كذا شيء لكان أيضا قولا
غير مفيد ما يجهل وأقل إفادة منه أن تقول إن الحقيقة شيء إلا أن تعني
بالشيء الموجود فكأنك قلت إن حقيقة كذا حقيقة موجودة وأما إذا قلت
حقيقة أ شيء وحقيقة ب شيء آخر فإنما يصح هذا ويفيد لأنك تضمر في
نفسك أنه شيء آخر مخصوص مخالف لذلك الشيء الآخر كما لو قلت

ان حقيقة حقيقة وحقيقته حقيقة اخرى ولولا هذا الاضمار وهذا الاقتران من
لم يفد فالشئ يراد به هذا المعنى ولا يفارق لزوم معنى الموجود اياه
البتة بل معنى الموجود يلزمه دائما لانه يكون اما موجودا في الاعيان او
موجودا في الوهم والعقل فان لم يكن كذا لم يكن شيئا وانما قيل ان
الشئ هو الذي يخبر عنه حق ثم الذي يقال مع هذا ان الشئ
قد يكون معدوما على الاطلاق امر يجب ان ينظر فيه فان عنى بالمعدوم
المعدوم في الاعيان جاز ان يكون كذلك فيجوز ان يكون الشئ ثابتا
في الذهن معدوما في الاشياء الخارجة وان عنى غير ذلك كان باطلا
ولم يكن عنه خبر البتة ولا كان معلوما الا على انه متصور في النفس فقط
فاما ان يكون متصورا في النفس صورة تشير الى شئ خارج فكلا
واما الخبر فلان الخبر يكون دائما عن شئ متحقق في الذهن والمعدوم
المطلق لا يخبر عنه بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب ايضا فقد جعل له
وجود بوجه ما في الذهن لان قولنا هو يتضمن اشارة والاشارة
الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال فكيف
يوجب على المعدوم شئ ومعنى قولنا ان المعدوم كذا معناه ان
وصف كذا حاصل للمعدوم ولا فرق بين الحاصل والموجود فيكون كانا
قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم بل نقول لا يخلو ان ما يوصف به
المعدوم ويحمل عليه اما ان يكون موجودا حاصلا للمعدوم او لا يكون
موجودا حاصلا له وان كان موجودا حاصلا للمعدوم فلا يخلو اما ان
يكون في نفسه موجودا او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم
صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة
فالمعدوم موجود وهذا محال وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون

المعدوم

المعدوم في نفسه موجودا للشئ فان ما لا يكون موجودا في نفسه
يستحيل ان يكون موجودا للشئ نعم قد يكون الشئ موجودا في نفسه
ولا يكون موجودا للشئ اخر فاما ان لم تكن الصفة موجودة للمعدوم
فهي نفي الصفة عن المعدوم فانه ان لم يكن هذا هو نفي الصفة عن
المعدوم فاذا نفينا الصفة عن المعدوم كان مقابل هذا فكان وجود
الصفة له وهذا كله باطل وانما نقول ان لنا علما بالمعدوم فلان
المعنى اذا تحصل في النفس فقط ولم يشر فيه الى خارج كان المعلوم
نفس ما في النفس فقط والتصديق الواقع بين المتصور من جزئيه
هو انه جائز في الطباع هذا المعلوم وقوع نسبة معقولة الى خارج و
في الوقت فلا نسلمه فلا معلوم غيره وعند القوم الذين يرون
هذا الراي ان في جملة ما يخبر عنه ويعلم امورا لا شيئية لها في العدم
ومن شاء ان يقف على ذلك فليرجع الى ما هذوا به من اقاويلهم
التي لا تستحق فضل الاشتغال بها وانما وقع اولئك فيما وقعوا
بسبب جهلهم بان الاخبار انما يكون عن معان لها وجود في
النفس وان كانت معدومة ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة
الى الاعيان مثلا ان قلت ان القيامة تكون فهمت القيامة
وفهمت تكون وحملت تكون الذي في النفس على القيامة
التي في النفس بان هذا المعنى انما يصح في معنى اخر معقول
ايضا وهو معقول في وقت مستقبل ان يوصف بمعنى ثالث معقول و
هو معقول الوجود وعلى هذا القياس الامر في الماضي فبين ان
المخبر عنه لابد من ان يكون موجودا وجودا ما في النفس والاخبار بالحقيقة
هو عن الموجود في النفس وبالعرض عن الموجود في الخارج وقد

فقد فهمت الان ان الشیٔ بماذا یخالف المفهوم للموجود والحاصل وانهما
مع ذلک متلازمان وعلی انه قد بلغنی ان قوما یقولون ان الحاصل
یکون حاصلا ولیس بموجود وقد یکون صفة الشی لیس شیئا لا موجودا
ولا معدوما وان الذی وما یدلان علی غیر ما یدل علیه الشیٔ فهولاء
لیسوا من جملة الممیزین اذا اخذوا بالتمییز بین هذه الالفاظ من حیث
مفهوماتها انکشفوا فصل الآن انه وان لم یکن الموجود کما علمت جنسا
ولا مقولا بالتساوی علی ما تحته فانه معنی متفق فیه علی التقدیم والتاخیر
واول ما یکون للماهیة التی هی الجوهر ثم یکون لما بعده واذ هو معنی واحد
علی النحو الذی اومانا الیه فیلحقه عوارض تخصه کما قد بینا قبل ولذلک
یکون له علم واحد یتکفل به کما ان لجمیع ما هو صحی علما واحدا وقد یعسر علینا
ان نعرف حال الواجب والممکن والممتنع بالتعریف المحقق ایضا بل بوجه
العلامة وجمیع ما قیل فی تعریف هذه مما بلغک عن الاولین قد یکاد
یقتضی دورا وذلک لانهم علی ما مر ذلک فی فنون المنطق اذا ارادوا
وان یحدوا الممکن اخذوا فی حده اما الضروری واما المحال ولا وجه غیر
ذلک واذا ارادوا ان یحدوا الضروری اخذوا فی حده اما الممکن و
اما المحال واذا ارادوا ان یحدوا المحال اخذوا فی حده اما الضروری واما
الممکن مثلا اذا حدوا الممکن قالوا تارة انه غیر الضروری او انه المعدوم
فی الحال الذی لیس وجوده فی ای وقت فرض من المستقبل
بمحال ثم ان احتاجوا الی ان یحدوا الضروری قالوا اما انه الذی لا
یمکن ان یفرض معدوما او انه الذی اذا فرض بخلاف ما هو علیه کان محالا
فقد اخذوا الممکن تارة فی حده والمحال اخری اما الممکن فقد کانوا اخذوا
قبل فی حده اما الضروری واما المحال ثم المحال اذا ارادوا ان یحدوه اخذوا

فی

فی حده اما الضروری بان یقولوا ان المحال هو ضروری العدم واما الممکن
بان یقولوا انه الذی لا یمکن ان یوجد او لفظا اخر یذهب مذهب هذین
وکذلک ما یقال من ان الممتنع هو الذی لا یمکن ان یکون او هو الذی
یجب ان لا یکون والواجب هو الذی ممتنع ومحال ان لا یکون
ولیس یمکن ان لا یکون والممکن هو الذی لیس بممتنع ان یکون
وان لا یکون او الذی لیس بواجب ان یکون وان لا یکون و
هذا کله کما تراه دور ظاهر واما کشف الحال فی ذلک فقد مر ذلک فی
انولوطیقا علی ان اولی هذه الثلثة فی ان یتصور اولا هو الواجب
ذلک لان الواجب تدل علی تاکد الوجود والوجود اعرف من
العدم لان الوجود یعرف بذاته والعدم یعرف بوجه ما من الوجوه
بالوجود ومن تفهیمنا هذه الاشیاء یتضح لک بطلان قول
من یقول ان المعدوم یعاد لانه اول شیٔ یخبر عنه بالوجود و
ذلک لان المعدوم اذا اعید یجب ان یکون بینه وبین ما هو مثله
لو وجد بدله فرق فان کان مثله انما لیس هو لانه لیس الذی کان
عدم وفی حال العدم کان هذا غیر ذلک فقد صار المعدوم موجودا
علی النحو الذی اومانا الیه فیما سلف انفا وعلی ان المعدوم اذا
اعید احتیج الی ان یعاد جمیع الخواص التی کان بها هو هو ومن
خواصه وقته فاذا اعید وقته کان المعدوم غیر معاد لان المعاد
هو الذی یوجد فی وقت ثان فان کان المعدوم یجوز اعادته
واعادة جملة المعدومات التی کانت معه والوقت اما شیٔ
له حقیقة وجود قد عدم او موافقة موجود لعرض من الاعراض
علی ما عرف من مذاهبهم جاز ان یعود الوقت والاحوال فلا

يكون وقت ووقت فلا يكون عود على ان العقل يدفع هذا دفعاً
لا يحتاج فيه الى بيان وكل ما اتى فيه فهو خروج عن طريق التعليم **فصل**
في اثبات القضية في الواجب الوجود والممكن الوجود وان
الواجب الوجود لا علة له وان الممكن الوجود معلول وان الواجب
الوجود غير مكافئ لغيره في الوجود ولا متعلق بغيره فيه ونعود الى ما
كنا فيه فنقول ان لكل واحد من الواجب الوجود والممكن الوجود
خواص فنقول وان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل
الانقسام على قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده
فظاهر انه لا يمتنع ايضاً وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو
في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده فنقول
ان الواجب الوجود بذاته لا علة له وان الممكن الوجود بذاته له علة
وان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وان
الواجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافئاً لوجود آخر فيكون كل
واحد منهما مساوياً للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان وان
الواجب الوجود لا يجوز ان يجتمع عن كثرة البتة وان الواجب الوجود
لا يجوز ان يكون الحقيقة التي له مشتركاً فيها بوجه من الوجوه حتى يلزم
من تصحيحنا ذلك ان يكون الواجب الوجود غير مضاف ولا متغير و
لا متكثر ولا مشارك في وجوده الذي يخصه اما ان الواجب الوجود
لا علة له فظاهر لانه ان كان لواجب الوجود علة في وجوده كان
وجوده بها وكل ما وجوده بشيء فاذا اعتبر بذاته دونه لم يجب له وجود
وكل ما اذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود
فليس واجب الوجود بذاته فتبين انه ان كان لواجب الوجود بذاته

في ذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته فقد ظهر ان واجب الوجود لا علة له
وظهر من ذلك انه لا يجوز ان يكون شيء واجب الوجود بذاته وبغيره
لانه ان كان يجب وجوده بغيره لانه ان كان يجب وجوده بغيره فلا يجوز
ان يوجد بغير غيره فيستحيل ان يكون وجوده واجباً بذاته ولو وجب بذاته
لحصل ولا تاثير لايجاب الغير في وجوده والذي يؤثر غيره في وجوده فلا
يكون واجباً وجوده في ذاته وايضاً ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته
فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لانه اذا وجد فقد حصل له الوجود متميزاً من العدم و
اذا عدم حصل له العدم متميزاً عن الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد
من الامرين يحصل له عن غيره او لا عن غيره فان كان عن غيره فالغير هو
العلة وان كان لا يحصل عن غيره ومن البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد
فقد تخصص بامر جائز غيره وكذلك في العدم وذلك لان هذا التخصص
اما ان يكفي فيه ماهية الامر او لا يكفي فيه ماهية الامر فان كانت ماهيته تكفي
لاي الامرين كان حتى يكون حاصلاً فيكون ذلك الامر واجب الماهية
لذاته وقد فرض غير واجب وان كان لا يكفي فيه وجود ماهيته بل امر
ينضاف اليه وجود ذاته فيكون وجوده لوجود شيء آخر غير ذاته لا بد منه
فهو علته فله علة وبالجملة فانما يصير احد الامرين واجباً له لا لذاته بل لعلة
اما المعنى الوجودي فبعلة هي علة وجودية واما المعنى العدمي فبعلة هي
عدم العلة للمعنى الوجودي وعلى ما علمت فنقول انه يجب ان يصير
واجباً بالعلة وبالقياس اليها فانه ان لم يكن واجباً كان عند وجود
العلة وبالقياس اليها ممكناً ايضاً فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد
غير متخصص باحد الامرين وهذا محتاج من رأس الى وجود شيء ثالث
يتعين له به الوجود عن العدم او العدم عن الوجود عند وجود العلة

فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى الكلام الى غير النهاية واذا تمادى
الى غير النهاية لا يكون مع ذلك قد تعين له وجود فلا يكون له وجود
وهذا محال لا لانه ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط فان هذا في هذا
الموضع بعد مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد بعد ما يتخصص وقد
فرض موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب بالقياس
الى علته فنقول ولا يجوز ان يكون واجب الوجود مكافيا لواجب
وجود اخر حتى يكون هذا موجودا مع ذلك وذلك موجودا مع هذا
وليس احدهما علة للاخر بل هما متكافيان في امر لزوم الوجود لانه
اذا اعتبرت ذات احدهما بذاته دون الاخر فاما ان يكون واجبا بذاته
او لا يكون واجبا بذاته فان كان واجبا بذاته فلا يخلو اما ان يكون له
وجوب ايضا باعتباره مع الثاني فيكون الشيء واجب الوجود بذاته
وواجب الوجود لاجل غيره وهذا محال كما قد مضى واما ان لا يكون له وجوب
بالاخر فلا يجب ان يتبع وجوده وجود الاخر ويلزمه بل لا يكون لوجوده
علاقة بالاخر حتى يكون انما يوجد اذا وجد الاخر هذا واما ان لا يكون واجبا
بذاته فيجب ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار الاخر واجب الوجود
فلا يخلو اما ان يكون الاخر كذلك او لا يكون فان كان الاخر كذلك فلا يخلو
اما ان يكون وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك في حد امكان الوجود
او في حد وجوب الوجود فان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك و
ذلك هو في حد وجوب الوجود وليس من نفسه او من ثالث سابق
كما قلنا في وجه سلف بل من الذي يكون منه كان وجوب وجود هذا
شرطا فيه وجوب وجود ما يحصل بعد وجوب وجوده بعدية بالذات
فلا يحصل له وجوب وجود البتة وان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك و

وليس ما تنى الى ان الموضوع اى الموضوع الذى هنا ليس مرادا لان المراد برجحان العلاقة هو تحققها الى ان

وجهها انه رجحان العلاقة من حيث انه يمكن ان يحقق المراد من لفظه ان يكون بعض المحتمل خارجا عن ذاته زايدة

عليها الى ثالث الرجحان للعلاقة واما ان يكون مما يمكن فيه من جهة ان يكون الاحتمال ليس احدها علته الاخر يكون العلاقة

لان منه رجحان ما دون الامر اللازم يمكن للعلاقة بالكتاب امر ثالث فيمكن العلة الداله للعلاقة اى امر خارج من جهة لتركيبهما مع

ما علمت فى قوله ازيمكن هناك ثبت خارج اخر وجهها حيث بالكتاب العلاقة التى فيهما ان رجحان العلاقة ما كان بها

فلعل العلاقة عرضية اى الامر خارج فيمكن لذلك وهناك الا العرض اى برجحان ثالث ان يكون احدهما موجبا اخر

بالجميع بالذات تتضايف لكن ذلك خارج بالذات والكلام فى المتضايفين بالذات والحكم مع ان اختصاص الثانى

بالعرض ايضا لهما علته فيكون ان من حيث الكلام معلولين لثالث نقل الكلام الى ان الذكر للمتضايفين معلولا الاخر

والكلام فيهما معلولين لثالث خارج الا يمكن ان يتضايف ولا يمكن ذلك فى بينهم لم يتعرض لبعد النظر بطلانه ان رضاه فظهر

فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى الكلام الى غير النهاية واذا تمادى
الى غير النهاية لا يكون مع ذلك قد تعين له وجود فلا يكون له وجود
وهذا محال لا لانه ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط فان هذا في هذا
الموضع بعد مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد بعد ما يتخصص به وقد
فرض موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب بالقياس
الى علته فصل ولا يجوز ان يكون واجب الوجود مكافيا لواجب
وجود اخر حتى يكون هذا موجودا مع ذلك وذلك موجودا مع هذا
وليس احدهما علة للاخر بل هما متكافيان في امر لزوم الوجود لانه
اذا اعتبرت ذات احدهما بذاته دون الاخر فاما ان يكون واجبا بذاته
او لا يكون واجبا بذاته فان كان واجبا بذاته فلا يخلو اما ان يكون له
وجوب ايضا باعتباره مع الثاني فيكون الشيء واجب الوجود بذاته
وواجب الوجود لاجل غيره وهذا محال كما قد مضى واما ان لا يكون له وجوب
بالاخر فلا يجب ان يتبع وجوده وجود الاخر ويلزمه بل لا يكون لوجوده
علاقة بالاخر حتى يكون انما يوجد اذا وجد الاخر هذا واما ان لا يكون واجبا
بذاته فيجب ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار الاخر واجب الوجود
فلا يخلو اما ان يكون الاخر كذلك او لا يكون فان كان الاخر كذلك فلا يخلو
اما ان يكون وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك في حد امكان الوجود
او في حد وجوب الوجود فان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك و
ذلك هو في حد وجوب الوجود وليس من نفسه او من ثالث سابق
كما قلنا في وجه سلف بل من الذي يكون منه كان وجوب وجود هذا
شرطا فيه وجوب وجود ما يحصل بعد وجوب وجوده بعدية بالذات
فلا يحصل له وجوب وجود البتة وان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك و

ذلك هو في حد الامكان فيكون وجوب وجود هذا من ذات ذلك
وهو في حد الامكان فيكون ذات ذلك في حد الامكان معطيا لهذا
وجوب وجود وليس له حد الامكان مستفادا من هذا بل الوجوب
فيكون العلة لهذا امكان ذلك وجود ذلك وامكان وجود ذلك
ليس علة هذا فيكونان غير متكافيين اعني ما هو علة بالذات ومعلول
بالذات ثم يعرض شيء اخر وهو انه اذا كان امكان وجود ذلك
هو علة ايجاب وجود هذا لم يتعلق وجود هذا بوجوده بل بامكانه فوجب
ان يجوز وجوده مع عدمه وقد فرضناهما متكافيين هذا خلف فاذن ليس
يمكن ان يكونا متكافئي الوجود في حال ما لا يتعلقان بعلة خارجة بل يجب
احدهما هو الاول بالذات او يكون هناك سبب خارج اخر يوجبهما
جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما والمتضايفان
ليس احدهما واجبا بالاخر بل مع الاخر والموجب لهما العلة التي جمعتهما
وايضا المادتان او الموضوعان الموصوفان بهما وليس يكفي وجود
المادتين او الموضوعين لهما وحدهما بل وجود ثالث يجمع بينهما وذلك
لانه لا يخلو اما ان يكون وجود كل واحد من الامرين وحقيقته هو ان يكون
مع كل من الاخر فوجوده بذاته يكون غير واجب فيصير ممكنا فيصير معلولا
كما قلنا ليس علة مكافية في الوجود فيكون اذن علته امرا اخر فلا
يكون هو والاخر علة للعلاقة التي بينهما بل ذلك الاخر واما ان لا يكون فيكون
المعية طارية على وجوده الخاص لاحقة له وايضا فان الوجود الذي يخصه
لا يكون عن مكافيه من حيث هو مكافيه بل من علة متقدمة ان كان معلولا
فيجب اما ان يكون وجوده ذلك عن صاحبه لا من حيث يكافيه بل من
حيث وجود صاحبه الذي يخصه فلا يكونان متكافيين بل علة ومعلولا او

يكون صاحبه ايضا علة للعلاقة الوهمية بينهما كالاب والابن ولا ان
يكونا متكافئين من جملة ما يكون الامران ليس احدهما علة للآخر و
يكون العلاقة لازمة لوجودهما فيكون العلة الاولى للعلاقة هي امر خارج
موجد لذاتيهما على ما علمت والعلاقة عرضية فيكون للتكافي هناك الا لعلة
المباين او اللازم وهذا غير ما نحن فيه ويكون للذي بالعرض علة لا محالة
فيكونان من حيث التكافي معلولين

فصل في ان واجب الوجود واحد

ونقول ايضا ان واجب الوجود يجب ان يكون
ذاتا واحدة والا فليكن كثرة فيكون كل واحد منها واجب الوجود فلا يخلو
اما ان يكون كل منها في المعنى الذي هو حقيقته لا يخالف الآخر البتة او يخالفه
فان كان لا يخالف الآخر في المعنى الذي لذاته بالذات ويخالفه بانه
ليس هو وهذا اختلاف لا محالة فيخالفه في غير هذا المعنى وذلك لان المعنى
الذي هو فيهما غير مختلف وقد قارنه شيء صار به هذا هذا او قارنه
نفس انه هذا او في هذا ولم تقارنه هذا المقارن في الآخر بل ما صار به ذلك
ذاك وهذا الخصص ما قارن ذلك المعنى وبينهما مباينة فاذن كل
واحد منهما يباين الآخر به وليس يخالفه في اصل المعنى فيخالفه في غير
المعنى فالاشياء التي هي غير المعنى ويقارن المعنى هي الاعراض و
اللواحق الغير الذاتية وهذه اللواحق فاما ان تعرض لحقيقة الشيء بما هو
تلك الحقيقة او لوجوده بما هو ذلك الوجود فيجب ان تتفق الكل فيها
وقد فرض انها مختلفة فيه هف واما ان تعرض له عن اسباب خارجة
لا عن نفس ماهيته فيكون لولا تلك العلة لم تعرض له فيكون لولا تلك
العلة لم يختلف فيكون لولا تلك العلة كانت الذوات واحدة او لم
يكن فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود

فيكون

فيكون وجوب وجود كل واحد منها الخاص به المنفرد له مستفادا
من غيره وقد قيل ان كل ما هو واجب الوجود لغيره فليس واجب
الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون كل واحد منها
مع انها واجبة الوجود بذواتها ممكنة الوجود في حد ذواتها وهذا محال ولنفرض
الآن انه يخالفه في معنى اصلي بعد ما يوافقه في المعنى فلا يخلو ان ذلك
المعنى اما ان يكون شرطا في وجوب الوجود او لا يكون فان كان
شرطا في وجوب الوجود فظاهر انه يجب ان يتفق فيه كل ما هو واجب
الوجود وان لم يكن شرطا في وجوب الوجود فوجود الوجود متقرر
دونه وجوب وجود وهو داخل عليه عارض مضاف اليه بعد ما تم
ذلك وجوب وجود وقد منعنا هذا وبينا فساده فاذن لا يجوز
ان يخالفه في المعنى بل يجب ان نزيد لهذا بيانا من وجه آخر وهو
ان انقسام معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخلو من وجهين اما
ان يكون على سبيل انقسامه بالفصول واما على سبيل انقسامه
بالعوارض ثم من المعلوم ان الفصول لا يدخل في حد ما يقام مقام
الجنس فهي لا تفيد الجنس حقيقة وانما تفيده القوام بالفعل وذلك
كالناطق فانه لا يفيد الحيوان معنى الحيوانية بل يفيده القوام بالفعل ذاتا
موجودة خاصة فيجب ايضا ان يكون فصول وجوب الوجود ان صحت
بحيث لا تفيد وجوب الوجود حقيقة وجوب الوجود بل تفيده الوجود
بالفعل وهذا محال من وجهين احدهما انه ليس حقيقة وجوب الوجود
الا نفس تأكد الوجود لا كحقيقة الحيوانية التي هي معنى غير تأكد الوجود والوجود
لازم لها او داخل عليها كما علمت فاذن افادة الوجود لوجوب الوجود
هي افادة شرط من حقيقته وقد منع جواز هذا ما بين الفصل والجنس و

والوجه الثاني انه يلزم ان يكون حقيقة وجوب الوجود متعلقة بان
يحصل بالفعل موجب لها فيكون المعنى الذي به يكون الشيء واجب
الوجود يجب وجوده بغيره وانما كلامنا في وجوب الوجود بالذات
فيكون الشيء الواجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره هذا خلف وقد بطل هذا ايضا
فقد ظهر ان انقسام وجوب الوجود الى تلك الامور لا يكون انقسام
المعنى الجنسي الى الفصول فيتبين ان المعنى الذي يقتضي وجوب
الوجود لا يجوز ان يكون معنى جنسيا ينقسم بفصول او اعراض فبقي ان يكون
معنى نوعيا **فنقول** ولا يجوز ان يكون نوعية محمولة على كثيرين لان اشخاص
النوع الواحد كما بينا اذا لم تختلف في المعنى الذاتي وجب ان يكون
انما اختلف بالعوارض وقد منعنا امكان هذا في وجوب الوجود و
قد يمكن ان تبين هذا بنحو من الاختصار ويكون الغرض الجلي فيه
ما اوردناه **فنقول** ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء موجود
له فاما ان يكون واجبا في تلك الصفة لهذا الموضوع فيمتنع الواحد منهما
ان يوجد وجودا الا يكون صفة له فيمتنع ان يوجد لغيره فيجب ان لو وجد له
وحده واما ان يكون وجوده له ممكنا غير واجب فيجوز ان يكون هذا
الشيء غير واجب الوجود بذاته وهو واجب الوجود بذاته هذا خلف فوجوب
الوجود لا يكون الا لواحد فقط فان قال قائل ان وجود صفة لهذا لا يمتنع
وجوده صفة للآخر فكونه صفة للآخر لا يبطل وجوب كونه صفة لهذا فنقول
كلامنا في تعيين وجوب الوجود صفة له من حيث هو له لا من حيث يلتفت
فيه الى الآخر فذلك ليس صفة للآخر بعينه بل مثلها الواجب فيهما ما يجب
في تلك بعينها وبعبارة اخرى نقول ان كون الواحد منهما واجب
الوجود وكونه هو بعينه اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود

فهو

اى فى وجوب الوجود ان يكون صفة من غير
الصفة موجوده له

فهو هو بعينه وليس غيره وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو
بعينه فمقارنة واجب الوجود لانه هو بعينه اما ان يكون امرا لذاته او لعلة
وسبب وموجب غيره فان كان لذاته ولانه واجب الوجود فيكون من
كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه وان كان لعلة وسبب وموجب غيره
فلكونه هذا بعينه سبب فلخصوصية وجوده المنفرد فهو معلول فكان واجب
الوجود واحدا بالكلمة ليس كانواع تحت جنس وواحدا بالعدد
ليس كاشخاص تحت نوع بل معنى شرح اسمه له فقط ووجوده غير
مشترك فيه وسنزيد هذا ايضاحا في موضع آخر فهذه الخواص التي يختص
بها واجب الوجود واما الممكن الوجود فقد يتبين من ذلك خاصيته وهو
انه يحتاج ضرورة الى شيء آخر يجعله بالفعل موجودا فكل ما هو ممكن الوجود
فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود لكنه ربما عرض له ان يجب وجوده
بغيره وذلك اما ان يعرض له دائما واما ان يكون وجوب وجوده عن
غيره ليس له دائما بل في وقت دون وقت فهذا يجب ان يكون له
مادة يتقدم وجوده بالزمان كما سنوضحه والذي يجب وجوده بغيره
دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذي باعتبار ذاته غير الذي له من
غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب
الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد
وغيره زوج تركيبي

فصل في بيان الحق والصدق والذب

عن اول الاوائل من المقدمات الحقة اما الحق فيفهم منه الوجود في
الاعيان مطلقا ويفهم منه الوجود الدائم ويفهم منه حال العقد والقول
الذي يدل على حال الشيء في الخارج اذا كان مطابقا له **فنقول**
هذا قول حق وهذا اعتقاد حق فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته

دائماً والممكن الوجود حق بغيره باطل في نفسه فكل ما سوى الواجب الوجود
الواحد باطل في نفسه واما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق
الا انه صادق فيما احسب باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر
اليه واحق الاقاويل ان يكون حقاً ما كان صدقه دائماً واحق ذلك
ما كان صدقه اولياً ليس لعلة واول كل الاقاويل الصادقة الذي
اليه ينتهي كل شيء في التحليل حتى انه يكون مقولاً بالقوة او بالفعل في
كل شيء يبين او يبين به كما بيناه في كتاب البرهان هو انه لا واسطة
بين الايجاب والسلب وهذه الخاصة ليست من عوارض شيء الا
من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود والسوفسطائي
اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه معانداً او يكون قد عرض له شبهة
في اشياء فسد عليه عنده فيها طرفا النقيض لغلط جرى عليه مثلاً لانه
لا يكون حصل له حال التناقض وشرائطه ثم ان تبكيت السوفسطائي
وتنبيه المتحير ابداً انما هو في كل حال على الفيلسوف ويكون لا محالة نوعاً من
المحاورة ولا شك ان تلك المحاورة يكون ضرباً من القياس
الذي يلزم مقتضاه الا انه لا يكون في نفسه قياساً يلزم مقتضاه لكن
يكون قياساً بالقياس وذلك لان القياس الذي يلزم
مقتضاه على وجهين قياس في نفسه وهو الذي يكون مقدماته
في انفسها واعرف عند العقلاء من النتيجة ويكون تأليفها منتجاً
وقياس كذلك بالقياس وهو ان يكون حال المقدمات كذلك عند
المحاور حتى يسلم الشيء وان لم يكن صدقاً وان كان صدقاً لم يكن
اعرف من النتيجة التي لا يسلمها فيؤلف عليه تأليفاً صحيحاً مطلقاً
او عنده وبالجملة فقد كان القياس ما اذا سلمت مقدماته لزم منه

شيء فيكون ذلك قياساً من حيث هو كذا ولكنه ليس يلزم ان
يكون كل قياس قياساً يلزم مقتضاه فان مقتضاه يلزم اذا سلم
فاذا لم يسلم كان قياساً لانه قد اورد فيه ما اذا وضع وسلم لزم
ولكن لما لم يسلم بعد لم يلزم مقتضاه وكون القياس قياساً في

اعم من كونه قياساً يلزم مقتضاه وكونه قياساً في

انفسها واقدم من النتيجة واما الذي هو يلزم مقتضاه هو ايضاً على قسمين
على ما علمت فالقياس الذي يلزم مقتضاه بحسب الامر في نفسه هو الذي
مقدماته مسلمة في انفسها واقدم من النتيجة واما الذي هو بالقياس فالذي
قد سلم المخاطب مقدماته فيلزم النتيجة ومن المحاجين ان السوفسطائي
الذي غرضه المماراة يضطر الى احد الامرين اما الى السكوت والاعراض و
واما الى الاعتراف لا محالة باشياء والاعتراف بانها ينتج عليه واما المتحير
فعلاجه حل شبهه وذلك لان المتحير لا محالة انما وقع فيما وقع فيه اما
لما يراه من تخالف الافاضل الاكثرين ويشاهده من كون
رأي كل واحد منهم مقابل لرأي الاخر الذي هو قرينه لا يتقاصر عنه فلا يجب
عنده ان يكون احد القولين اولى بالتصديق من الاخر واما لانه سمع
من المذكورين المشهورين المشهود لهم بالفضيلة اقاويل لم يقبلها
عقله بالبديهة كقول من قال ان الشيء لا يمكنك ان تراه مرتين بل ولا
مرة واحدة وان لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة فاذا كان قائل
مثل هذا القول مشهوراً بالحكمة لم يكن بعيداً ان يتحير الشادي لقوله
واما لانه قد اجتمع عنده قياسات متقابلة النتائج ليس يقدر على ان
يختار واحداً منها ويزيف الاخر فالفيلسوف يتدارك ما عرض لمثل
هؤلاء من وجهين احدهما حل ما وقع فيه من الشك والثاني تنبيهه
التام على انه لا يمكن ان يكون بين النقيضين واسطة اما حل ما وقع

فمن ذلك ان يعرف ان الناس ناس لا ملائكة ومع ذلك فليس
يجب ان يكونوا متكافئين في الاصابة ولا يجب اذا كان الواحد
اكثر صوابا في شيء من آخر ان لا يكون الآخر اكثر صوابا منه في شيء
آخر وان يعرف ان اكثر المتعلمين لعلم المنطق وليس يستعمله بل يعود
آخر الامر منه الى القريحة فيركب ما يركب الراكض من غير كيفيات
او حذف حطام وان من الفضلاء من يرمز انه يرمز ويقول الفاظا
ظاهرها شنعة او خطأ وله فيها غرض خفي بل اكثر الحكماء بل الانبياء
الذين لا يؤتون من جهة غلط او سهو ابدا ويرتهم فهذا انزل منزلة
قلبه من جهة ما استنكر من العلماء انك اذا تكلمت فلا يخلو
اما ان تقصد بلفظك نحو شيء من الاشياء بعينه او لا تقصد فان
قال اذا تكلمت لم افهم شيئا فقد خرج بهذا من جملة المسترشدين
المتحيرين وناقض الحال في نفسه وليس الكلام معه بهذا القدر
من الكلام وان قال اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج
عن الاسترشاد فان قال اذا تكلمت فهمت اشياء بعينها او اشياء
كثيرة محدودة فعلى كل حال قد جعل للفظ دلالة على اشياء باعيانها
لا تدخل في تلك الدلالة غيرها فان كانت تلك الكثرة معنى في معنى
واحد فقد دل ايضا على معنى واحد وان لم يكن كذلك فالاسم مشترك
ويمكن لا محالة ان يفرد لكل واحد من تلك الجملة اسما فهذا مما يسلمه من
قام مقام المسترشدين المتحيرين واذا كان الاسم دليلا على شيء
واحد كالانسان مثلا فاللاانسان اعني ما يباين الانسان لا يدل
عليه ذلك الاسم بوجه من الوجوه فالذي يدل عليه اسم الانسان
لا يكون الذي يدل عليه اسم اللاانسان فيكون لا محالة الانسان

فان كان الانسان يدل على اللاانسان صح

والزورق والجبل والفيل شيئا واحدا بل يدل على الابيض والاسود
والثقيل والخفيف وجميع ما هو خارج عما دل عليه اسم الانسان
وكذلك حال المفهوم من الالفاظ بين فيلزم من هذا ان يكون
كل شيء كل شيء وان لا يكون ولا شيء من الاشياء نفسه وان لا
يكون للكلام مفهوم ثم لا يخلو اما ان يكون هذا حكم كل لفظ وحكم كل
مدلول عليه باللفظ او يكون بعض هذه الاشياء بهذه الصفة وبعضها
بخلافها فان كان هذا في كل شيء فقد عرض ان لا خطاب ولا
كلام بل لا شبهة ولا حجة ايضا وان كان في بعض الاشياء فقد تميز الموجبة
من السالبة وفي بعضها لا تميز فحيث يتميز يكون لا محالة ما يدل عليه بالانسان
غير ما يدل عليه باللاانسان وحيث لا يتميز مثلا كالابيض واللاابيض
يكون مدلولهما واحدا فيكون كل شيء هو لا ابيض فهو ابيض وكل
شيء هو ابيض فهو لا ابيض والانسان اذا كان له مفهوم متميز فان
كان ابيض فهو ايضا لا ابيض الذي هو والابيض واحد واللاانسان
كذلك فيعرض مرة اخرى ان يكون الانسان واللاانسان
غير متميزين فهذا وامثاله قد يرجع عليه المتحير المسترشد في ان يعرف
ان الايجاب والسلب لا يجتمعان ولا يصدقان معا وكذلك قد يتبين
له انهما لا يرتفعان ولا يكذبان معا فانه اذا كذبا معا في شيء كان
ذلك الشيء ليس بانسان مثلا وليس ايضا بلا انسان فيكون قد
اجتمع الشيء الذي هو اللاانسان وسالبه الذي هو لا اللاانسان وقد
تبين على بطلانه فهذه الاشياء وما يشبهها مما لا يحتاج ان يطول فيه
وبحل الشبه المتقابلة من قياسات المتحير يمكننا ان نهديه واما المتعنت
فينبغي ان يكلف شروع النار اذ النار واللانار واحد وان يؤلم ضربا

اذ الوجع واللاوجع واحد وان يمنع من الطعام والشراب اذ الاكل
والشرب واحد وتركهما فهذا المبدأ الذي ذببنا عنه من يكذبه هو اول
مبادي البراهين وعلى الفيلسوف الاول ان يذب عنه ومبادي
البراهين ينفع في البراهين والبراهين ينفع في معرفة الاعراض الذاتية
لموضوعاتها لكن معرفة جواهر الموضوعات التي كان فيما سلف تعرف
بالحد فقط فقد يلزم الفيلسوف ان يحصله فيكون لهذا العلم الواحد ان
يتكلم في الامرين جميعا لكن قد يشكل على هذا انه ان يتكلم فيهما على
سبيل التحديد والتصوير فهو ذلك الذي يتكلم فيه صاحب العلم الجزئي
وان يتكلم فيهما في التصديق بحال ما فلا يبعد ان يكون شيء موجودا
في محل يكون ذلك المحل لم يصير بنوعه نوعا قائما كاملا بالفعل بل
انما يحصل قوامه من ذلك الذي حل وحده او مع شيء اخر او اشياء
اخرى اجتمعت فصيرت ذلك الشيء موجودا بالفعل او صيرته نوعا
بعينه وهذا الذي محل هذا المحل يكون لامحة موجودا لا في موضوع و
ذلك لانه ليس يصلح ان يق انه في شيء الا في الجملة او في المحل
وهو في الجملة كجزء وكان الموضوع ما يكون فيه الشيء وليس كجزء منه
وهو في المحل ليس كشيء حصل في شيء ذلك الشيء قائم بالفعل نوعا
ثم تقيم الحال فيه بل هذا المحل جعلناه انما يتقوم بالفعل بتقويم ما حله او
جعلناه انما يتم له نوعيته اذ كانت نوعيته انما يحصل او يصير له نوعية
باجتماع اشياء جملتها يكون ذلك النوع فتبين ان بعض ما في المحل
ليس في موضوع واما اثبات هذا الشيء الذي هو في محل دون
موضوع فذلك علينا الى قريب فاذا اشتباه فهو الشيء الذي نخصه
في مثل هذا الموضع باسم الصورة وان كنا قد نقول لغيره انه صورة

باشتراك الاسم واذا كان الموجود لا في موضوع هو المسمى جوهرا
فالصورة ايضا جوهر فاما المحل الذي لا يكون في محل اخر فلا
يكون في موضوع البتة لان كل موجود في موضوع فهو موجود
في محل وليس ينعكس فالمحل الحقيقي ايضا جوهر وهذا المجتمع ايضا
جوهر وقد عرفت من الخواص التي لواجب الوجود ان
واجب الوجود لا يكون الا واحدا الى الكلام فيها برهانيا فيعود
ان هذه التي كانت موضوعات في علوم اخر تصير عوارض
في هذا الموضع لانها احوال تعرض للموجود واقسام له فلنكن
ما لا يبرهن عليه في علم اخر يبرهن عليه ههنا وايضا اذا لم يلتفت
الى علم وقسم هذا العلم نفسه الى جوهر وعوارض يكون حاصله
فيكون ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما او الجوهر مطلقا
ليس موضوع هذا العلم بل قسما من موضوعه فيكون نحوها
عارضا لطبيعة موضوعه الذي هو الموجود ان صار ذلك الجوهر دون
شيء اخر لطبيعة الموجود ان تعارضه او يكون هو فان الموجود طبيعة
يصح حملها على كل شيء كان ذلك الجوهر او غيره فانه ليس
لانه موجود هو جوهرا وجوهرا ما او موضوعا ما على ما فهمت قبل هذا
فيما سلف ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصور و
الحد حدا ولا تصورا ولا البحث عن مبادي البرهان برهانا
حتى يصير البحثان المختلفان بحثا واحدا

فنقول ان الوجود

للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد
يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض

لا نجد فلنترك الآن ذلك ولنشتغل بالموجود الذي بالذات فاقدم
اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر وذلك لان الموجود على قسمين
احدهما الموجود في شيء آخر ذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في
نفسه وجوداً لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء وهو
الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء
بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهو الجوهر وان كان ما اشير اليه
في القسم الاول موجوداً في موضوع فذلك الموضوع ايضاً لا يخلو من احد
هذين الوصفين فان كان الموضوع جوهراً فقوام العرض في الجوهر
وان لم يكن جوهراً كان ايضاً في موضوع ورجع البحث الى الابتداء
واستحال ذهاب ذلك الى غير نهاية كما سنبين في مثل هذا المعنى خاصة
فآخره لا محالة فيما ليس في موضوع فيكون في جوهر فيكون الجوهر مقوم
العرض موجوداً وغير متقوم بالعرض فيكون الجوهر هو المتقدم في الوجود
والا انه هل يكون عرض في عرض فليس ذلك بمستنكر فان السرعة
في الحركة والاستقامة في الخط والشكل المسطح في البسيط وايضاً
فان الاعراض منسوبة الى الوحدة والكثرة وهذه كما سنبين لك
كلها اعراض والعرض وان كان في عرض فهما جميعاً معاً في
موضوع والموضوع بالحقيقة هو الذي يقيمهما جميعاً وهو قائم بنفسه ثم قد جوز
كثير ممن يدعي المعرفة ان يكون شيء من الاشياء جوهراً وعرضاً معاً
بالقياس الى شيئين فقال ان الحرارة عرض في غير جسم النار
لكنها في جملة النار ليس بعرض لانها موجود فيها كجزء والله ليس
يجوز فيها عن النار والنار يبقى فاذن وجودها في النار ليس وجود
العرض فيها فاذا لم يكن وجودها فيها وجود العرض فوجودها فيها

وجود الجوهر وهذا غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه في اول
المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا وهناك
فنقول قد علم فيما سلف ان بين المحل والموضوع فرقاً وان
الموضوع يعني به ما صار بنفسه ونوعيته قائماً ثم صار سبباً لان
يقوم به شيء فيه ليس كجزء منه وان المحل كل شيء يحله شيء
فيصير بذلك الشيء بحال ما فلا يبعد ان يكون شيء موجوداً في
محل يكون ذلك المحل لم يصر بنفسه نوعاً قائماً كاملاً بالفعل بل
انما يحصل قوامه من ذلك الذي حله وحده او مع شيء آخر
او اشياء اخرى اجتمعت فصيرت ذلك الشيء موجوداً بالفعل
او صيرته نوعاً بعينه وهذا الذي يحل هذا المحل يكون لا محالة موجوداً
لا في موضوع وذلك لانه ليس يصلح ان يقال انه في شيء
الا في الجملة او في المحل وهو في الجملة كجزء وكان الموضوع ما يكون
فيه الشيء وليس كجزء منه وهو في المحل ليس كشيء حصل في شيء
ذلك الشيء قائم بالفعل نوعاً ثم تقيم الحال فيه بل هذا المحل جعلناه
انما يتقوم بالفعل بتقويم ما حله او جعلناه انما يتم له نوعيته اذا كانت
نوعية او يصير له نوعيته باجتماع اشياء جملتها يكون ذلك النوع
فتبين ان بعض ما في المحل ليس في موضوع واما اثبات
هذا الشيء الذي هو في محل دون موضوع فذلك علينا
الى قريب فاذا اشتباه فهو الشيء الذي نخصه في مثل هذا
الموضع باسم الصورة وان كنا قد نقول لغيره ايضاً صورة
باشتراك الاسم واذا كان الموجود لا في موضوع هو المسمى جوهراً
فالصورة ايضاً جوهر فاما المحل الذي لا يكون في محل آخر فلا يكون

في موضوع لا محالة لأن كل موجود في موضوع فهو موجود في محل وليس ينعكس فالمحل الهيولى أنه جوهر وهذا المجتمع أنه جوهر وقد عرفت من الخواص التي لواجب الوجود أن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً وأن ذا الأجزاء والمكافي لوجوده لا يكون واجب الوجود فمن هذا تعرف أن هذا المركب ومن الأجزاء كلها في أنفسها ممكنة الوجود فإن لها لا محالة سبباً لوجودها فنقول أولاً إن كل جوهر إما أن يكون جسماً وإما أن يكون غير جسم فإن كان غير جسم فإما أن يكون جزء جسم وإما أن لا يكون جزء جسم بل يكون مفارقاً للأجسام وبالجملة فإن كان جزء جسم فإما أن يكون صورة وإما أن يكون مادة وإن كان مفارقاً ليس جزء جسم فإما أن يكون له علاقة تصرف في الأجسام بالتحريك ويسمى نفساً أو يكون متبرئاً عن المواد من كل جهة ويسمى عقلاً ونحن في إثبات كل واحد من هذه الأقسام

أول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته أما بيان أن الجسم جوهر واحد متصل وليس مؤلفاً من أجزاء لا تتجزى فقد فرغنا عنه وأما تحديده وتعريفه فقد جرت العادة بأن يقال إن الجسم جوهر طويل عريض عميق فيجب أن ننظر في كيفية ذلك لكن كل واحد من ألفاظ الطول والعرض والعمق يفهم منه أشياء مختلفة وتارة يقال طول للخط كيف كان وتارة يقال طول لأعظم الخطين المحيطين بالسطح مقداراً وتارة يقال طول لأعظم الأبعاد الممتدة المتقاطعة كيف كانت خطاً أو غير خط وتارة يقال طول للبعد المفروض بين الرأس ومقابله من القدم أو الذنب من الحيوان وأما العرض فيقال للسطح نفسه ولكن لا بالنقص

البعدين مقداراً ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار وأما العمق فقد يقال لمثل البعد الواصل بين الخطين وقد يقال له مأخوذاً من ابتدائه من فوق حتى أنه إن ابتدئ من أسفل سمي سمكاً فهذه هي الوجوه المشهورة في هذا وليس يجب أن يكون في كل جسم خط بالفعل فإن الكرة ليس فيها خط بالفعل البتة ولا يتعين فيها المحور ما لم تتحرك وليس من شرط الكرة في أن تصير جسماً أن تكون متحركة حتى يظهر فيها محور أو خط آخر فإنها تتحقق جسماً إما بتحقق الجسمية لها أو يلزمه الحركة وأيضاً الجسم ليس يجب أن يكون له من حيث هو جسم سطح فإنه إنما يجب من حيث يكون متناهياً وليس يحتاج في تحققه جسماً وفي معرفتنا إياه جسماً إلى أن يكون متناهياً بل التناهي عارض لازم له ولذلك لا يحتاج إلى تصوره للجسم حتى يتصور الجسم ومن تصور جسماً غير متناه فلم يتصور جسماً لا جسماً ولا يتصور عدم التناهي إلا للمتصور جسماً لكنه أخطأ كمن قال إن الجسم إله فقد أخطأ في التصديق ولم يخطئ في تصور بسيطه وهما الموضوع والمحمول ثم إن كان لا بد للجسم في تحققه جسماً أن يكون له سطح فقد يكون جسم يحيط به سطح واحد وهو الكرة فليس أيضاً من شرط الجسم في أن يكون جسماً أن يكون له أبعاد متفاضلة فإن المكعب أيضاً جسم مع أنه محاط بحدود ستة متساوية ومع ذلك ليس فيها أبعاد متفاضلة حتى يكون له طول وعرض وعمق بأحد المعاني ولا أيضاً يتعلق كونه جسماً بأن يكون موضوعاً تحت السماء حتى يعرض له الجهات لأجل جهات العالم ويكون له طول وعرض وعمق بمعنى آخر وإن كان لا بد من أن يكون إما سماء وإما في سماء فتبين من هذا أنه ليس يجب أن يكون للجسم ثلاثة أبعاد بالفعل على

الوجوه المفهوم من الابعاد الثلثة حتى يكون جسما بالفعل فاذا كان الامر على
هذا فكيف يمكننا ان يضطر انفسنا الى فرض ابعاد ثلثة بالفعل موجودة
في الجسم حتى يكون جسما بل معنى هذا الرسم للجسم ان الجسم هو الجوهر الذي
يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء فيكون ذلك المبتدأ هو الطول
ثم يمكنك ان تفرض فيه ايضا بعدا آخر مقاطعا لذلك البعد على قوائم
فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض فيه بعدا ثالثا
مقاطعا لهذين على قوائم تتلاقى الثلثة على موضع واحد ولا يمكنك ان تفرض
بعدا عموديا بهذه الصفة غير الثلثة وكون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار
لاجله الى الجسم بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو المنقسم في
جميع الابعاد وليس يعني انه منقسم بالفعل مفروغ عنه بل انه من شانه
ان يفرض فيه هذا القسم فهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه الجوهر
الذي له هذه صورته وهو بها ما هو ثم سائر الابعاد المفروضة فيه بين نهاياته
ونهاياته ايضا واشكاله واوضاعه امور ليست مقومة له بل هي تابعة
لجوهره ربما لزم بعض الاجسام شيء منها او بعضها ولو لك ان اخذت
شمعة فشكلتها بشكل او فرض لها ابعاد بين تلك النهايات معدودة
مقدرة محدودة ثم اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها بالفعل واحدا
بالشخص بذلك الحد وبذلك القدر بل حدثت ابعاد اخرى مخالفة
لتلك العدد فهذه الابعاد هي التي من باب الكم فان اتفق ان كان
جسم كالفلك مثلا يلزمه ابعاد واحدة فليس ذلك له لما هو جسم بل
لطبيعة اخرى حافظة لكمالاته الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال
القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار و
الجسمية التعليمية فان هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما

آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد
له او مشارك او مباين فانما له ذلك من حيث هو مقدر ومن حيث
جزء منه يعده وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها وهذه
اشياء قد شرحناها لك بوجه ابسط في موضع آخر تحتاج ان تستعين
ولهذا ما يكون الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد فيختلف
مقداره الجسمي والجسمية التي ذكرناها لا تختلف ولا تتغير فالجسم الطبيعي جوهر
بهذه الصفة واما قولنا الجسم التعليمي فاما ان نقصد به صورة هذا من حيث
هو محدود ومقدر ماخوذ في النفس ليس في الوجود او نقصد به مقدارا ما
ذو اتصال ايضا بهذه الصفة من حيث له اتصال محدود وكان في نفس
او في مادة فالجسم التعليمي كانه عارض في ذاته لهذا الجسم الذي
بيناه والسطح نهايته والخط نهاية نهايته وسنوضح القول فيها بعد وننظر
في ان الاتصال كيف يكون لها وكيف يكون للجسم الطبيعي
اولا ان من طباع الاجسام ان تنقسم ولا يكفي في اثبات ذلك
المشاهدات فان لقائل ان يقول ان الاجسام المشاهدة
ليس شيء منها هو جسم واحد صرف بل هي مؤلفة من اجسام فان الاجسام
الوحدانية غير محسوسة وانها لا يمكن ان تنقسم بوجه من الوجوه وقد تكلمنا
على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية وخصوصا على اسهل المذاهب
نقضا وهو مذهب من خالف بينها بالاشكال فان قال قائل ان
طبايعها واشكالها متشاكلة فيجب ان يبطل مذهبه ورايه بالاول
فنقول ان جعل اصغر الاجسام لا قسمة فيه لا بالقوة ولا بالفعل حتى
انه كالنقطة جملة فان ذلك الجسم يكون لا محالة حكمه حكم النقطة في امتناع
تاليف الجسم المحسوس عنه وان لم يكن كذلك بل كان في ذاته

بحيث يمكن ان يفرد منه قسم عن قسم لكنه ليس بطبع الفصل المفرق
بين القسمين اللذين يمكن فرضهما فيه توهماً لانه لا يخلو ان يكون كون
حال ما بين القسم والقسم التي هي مخالفة كحال ما بين الجزء والجزء في ان
الجزئين لا يلتئمان وان القسمين لا يفترقان امرا لطبيعة الشيء وجوهره
او بسبب من خارج عن الطبيعة والجوهر فان كان سبباً من خارج
عن الطبيعة والجوهر فاما ان يكون سبباً يتقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل
كالصورة للمادة والمحل للعرض او سبباً لا يتقوم به فان كان سبباً
لا يتقوم به فجائز من حيث الطبيعة والجوهر ان يكون بينهما التيام عن
افتراق وافتراق عن التيام فيكون من الطبيعة الجسمية باعتبار نفسها
قابلة الانقسام وانما لا ينقسم بسبب من خارج وهذا القدر كهو فيما نحن
بسبيله واما ان كان ذلك السبب يتقوم به كل واحد من الاجزاء التي تفرضها
داخلاً في طبيعته ومهيته او تقومها في وجوده بالفعل غير داخل في مهيته وتختلف
فيعرض اولاً ذلك ان هذه الاجسام مختلفة الجواهر وهو لا لا تقوم
وثانياً ان طبيعة الجسمية التي لها لا يكون مستحيلاً عليها قبول الانقسام وانما
يستحيل عليها ذلك من حيث صورة نوعية ونحن لا نمنع ونجوز ان يكون ان
الجسمية شيء يجعل ذلك الجسم قائماً نوعاً لا يقبل القسمة ولا الاتصال بغيره
وهذا قولنا في الافلاك والذي نحتاج اليه ههنا هو ان يكون طبيعة الجسمية لا
تمنع ذلك بما هو طبيعة الجسمية اولاً وقد تحقق ان الجسمين من حيث
هي ليست غير قابلة للانقسام ففي طباع الجسمية ان تقبل الانقسام فيظهر من
هذا ان صورة الجسم والابعاد قائمة في شيء وذلك ان هذه الابعاد
هي الاتصالات انفسها او شيئاً يعرض للاتصال على ما تحقق
ليست اشياء يعرض له الاتصال فان لفظ الابعاد اسم لنفس الكميات

المتصلة لا للاشياء التي يعرض لها الاتصال والشيء الذي هو
الاتصال نفسه او المتصل بذاته فمستحيل ان يبقى هو بعينه وقد بطل
الاتصال لكل اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل
بعدان اخران وكذلك اذا احدث اتصال اعني الاتصال بالمعنى
الذي هو فصل لا عرض وقد بينا هذا في موضع اخر فقد حدث
بعد اخر وبطل كل واحد فيما كان من خاصيته في الاجسام اذن
شيء موضوع للاتصال والانفصال ولما يعرض للاتصال من
المقادير المحدودة وايضاً فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية
فهو شيء بالفعل ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو
بالقوة ولا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئاً هو من حيث هو
بالفعل شيئاً اخر فيكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل فصورة الجسم
يقارن شيئاً اخر غيرها في انها صورة فيكون الجسم جوهراً مركباً
من شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل فالذي له به الفعل هو
صورته والذي عنه القوة هو مادته وهو الهيولى ولسائل ان يسئل
فالهيولى ايضاً مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى
وجوهر بالفعل وهي مستعدة ايضاً فنقول ان جوهر الهيولى و
كونها بالفعل هيولى ليس شيئاً اخر الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية
التي لها معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع بالقوة فالاثبات
ههنا هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه امر
ليس يلزم منه ان يكون شيئاً بالفعل معيناً لان هذا عام ولا
يصير الشيء بالفعل شيئاً اخر بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه
وفصله انه مستعد لكل شيء فصورته التي يظن له انه مستعد قابل

فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة اخرى بالقوة
الا ان يطرء عليه حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون في نفسها
واعتبارها وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة ونسبة الهيولى
الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الذي هو جنس وفصل من نسبة
المركب الذي هو هيولى وصورة فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية
من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى مادة ولان طبيعة صورة الجسمية في نفسها
من حيث هي صورة جسمية لا تختلف فانها طبيعة واحدة بسيطة ليس
يجوز ان تتنوع بفصول تدخل عليها بما هي جسمية فان دخلتها
فصول تكون امورا تنضاف اليها من خارج ويكون انفسها احدى
الصور المقارنة للمادة ولا يكون حكمها معها حكم الفصول الحقيقية وبيان
هذا هو ان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل ان احدى
حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك الاخرى لها طبيعة ارضية
وليس هذا كالمقدار الذي ليس هو في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان
يكون خطا او سطحا او جسما وكالعدد الذي ليس هو شيئا محصلا ما لم
يتنوع اثنين او ثلثة او اربعة ثم اذا تحصل لا يكون تحصله بان ينضاف اليه شيء
من خارج ويكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية او العددية دونها طبيعة تامة
مشار اليها ينضاف اليها طبيعة اخرى فيتنوع بها بل تكون طبيعة الاثنينية
من نفسها هي العددية التي تحمل على الاثنينية وتخصص بها والطولية
نفسها هي المقدار التي تحمل عليها وتخصص بها واما ههنا فلا يكون كذلك بل
الجسمية اذا اضيف اليها صورة اخرى لا تكون تلك الصورة التي تظن
فصلا والجسمية باجتماعهما جسمية بل يكون الجسمية احدهما متحصلا في نفسها محققة
فانا نعني ههنا بالجسمية الذي كالصورة لا الذي كالجنس وقد عرفت الفرق

بينهما في كتاب البرهان وسيأتيك ههنا ايضاح وبيان ليبنى
على انك قد تحققت مما يتبين لك الفرق بينهما فما كان كالمقدار
يجوز ان يكون انواعه تختلف بامور لها في ذاتها والمقدار المطلق
لا يكون له في ذاته شيء منها وذلك لان المقدار المطلق لا تحصل
له ذات مستقرة الا ان يكون خطا او سطحا جاز ان يكون للخط في
ذاته مخالفة للسطح بفصل وهو محصل لطبيعة المقدارية خطا او سطحا
واما الجسمية التي نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها
شيء ينضم اليها حتى لو توهمنا انه لم ينضم الى الجسمية معنى بل كانت
جسمية لم يمكن ان يكون متحصلا في الفعل الا مادة والاتصال معقول
وكذلك اذا اشتبها مع الاتصال شيئا اخر فليس لان الاتصال
نفسه لا يتحصل لنا الا بالاضافة اليه وقرينة بل بحجة اخرى بيّنتين
ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده فليس ان لا يوجد الشيء موجودا
هو ان لا يتحصل طبيعة فان السواد والبياض كل شيء منهما متحصل
الطبيعة معنى متخصصا اتم تخصصه الذي في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل
الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان يتحصل طبيعة مشارا اليها
الا ان يجعل بالفصل خطا او سطحا حتى يصير جائزا ان يوجد لا لان
المقدار نحو ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا على
سبيل ان ذلك شيء لا يوجد الا من دونه بالفعل وان كان متحصل
الذات فان هذا ليس كذا بل الجسمية بتصورها وجدت بالاسباب
التي لها ان يوجد بها او فيها وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار
لا يتصور انه وجد بالاسباب التي له ان يوجد بها و فيها وهو مقدار
فقط بلا زيادة فلذلك المقدار لذاته يحتاج الى فصول حتى يوجد شيئا

بالفعل

فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة اخرى بالقوة
الا ان يطرء عليه حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون في نفسها
اعتبارها وجود ذاتها بالقوة وبه الحقيقة هي الصورة ولن الهيولى
الى هذين المعنيين [illegible]
المركب الى ما هو هيولى [illegible]
من حيث هي صورة [illegible]
من حيث هي صورة [illegible]
يجوز ان يتنوع بفصول [illegible]
فصول يكون امور [illegible]
الصور المقارنة للمادة [illegible]
هذا هو ان الجسمية [illegible]
حارة وتلك باردة [illegible]
وليس هذا كالمقدار الذي [illegible]
يكون خطا او سطحا [illegible]
يتنوع اثنين او ثلثة او ار[illegible]
من خارج ويكون الطبيعة [illegible]
مشار اليها يضاف اليها [illegible]
من نفسها هي العدد [illegible]
نفسها هي المقدار التي يحل [illegible]
الجسمية اذا اضيف اليها صور [illegible]
فصلا والجسمية باجتماعها جسم [illegible]
فانا نعني ههنا بالجسمية الذي [illegible]

فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته و[illegible]
فصل في [illegible] هذا العلم
فصل في [illegible] الموجود والشيء و[illegible]
[illegible]
[illegible]
فصل في [illegible]
فصل في [illegible] واحد
فصل في [illegible]
[illegible] فصل المعاني [illegible] فصل في [illegible]
فصل في [illegible]

بينهما في كتاب البرهان وسيأتيك ههنا ايضاح وبيان لهذا
على انك قد تحققت مما تبين لك الفرق بينهما فما كان كالمقدار
يجوز ان يكون انواعه تختلف بامور لها في ذاتها والمقدار المطلق
لا يكون له في ذاته شيء منها وذلك لان المقدار المطلق لا تحصيل
له ذات مستقرة الا ان يكون خطا او سطحا جاز ان يكون للخط في
ذاته مخالف للسطح بفصل وهو محصل لطبيعة المقدارية خطا او سطحا
واما الجسمية التي نتكلم فيها ففي نفسها طبيعة محصلة ليس تحصيل في هويتها
شيء ينضم اليها حتى لو توهمنا انه لم ينضم الى الجسمية معنى بل كانت
جسمية لم يمكن ان يكون متحصلا في النفس الا مادة والاتصال فقط
وكذا اذا اشتبها مع الاتصال شيئا اخر فليس لان الاتصال
نفسه لا يتحصل لنا الا بالاضافة اليه وقرينة بل يجب اخرى بتعين
ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده فليس ان لا يوجد الشيء موجودا
بهو ان لا يتحصل طبيعة فان السواد والبياض كل شيء منهما متحصل
الطبيعة معنى متخصصا اتم تخصصه الذي في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل
الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان يتحصل طبيعة مشارا اليها
الا ان يجعل بالفعل خطا او سطحا حتى يصير جائزا ان يوجد لا ان
المقدار يحوان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا على
سبيل ان ذلك شيء لا يوجد الا من دونه بالفعل وان كان متحصل
الذات فان هذا ليس كذا بل الجسمية متصورا انها وجدت بالاسباب
التي لها ان يوجد بها او فيها وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار
لا يتصور انه وجد بالاسباب التي له ان يوجد بها او فيها وهو مقدار
فقط بلا زيادة فلذلك المقدار لذاته يحتاج الى فصول حتى يوجد شيئا

بالفعل

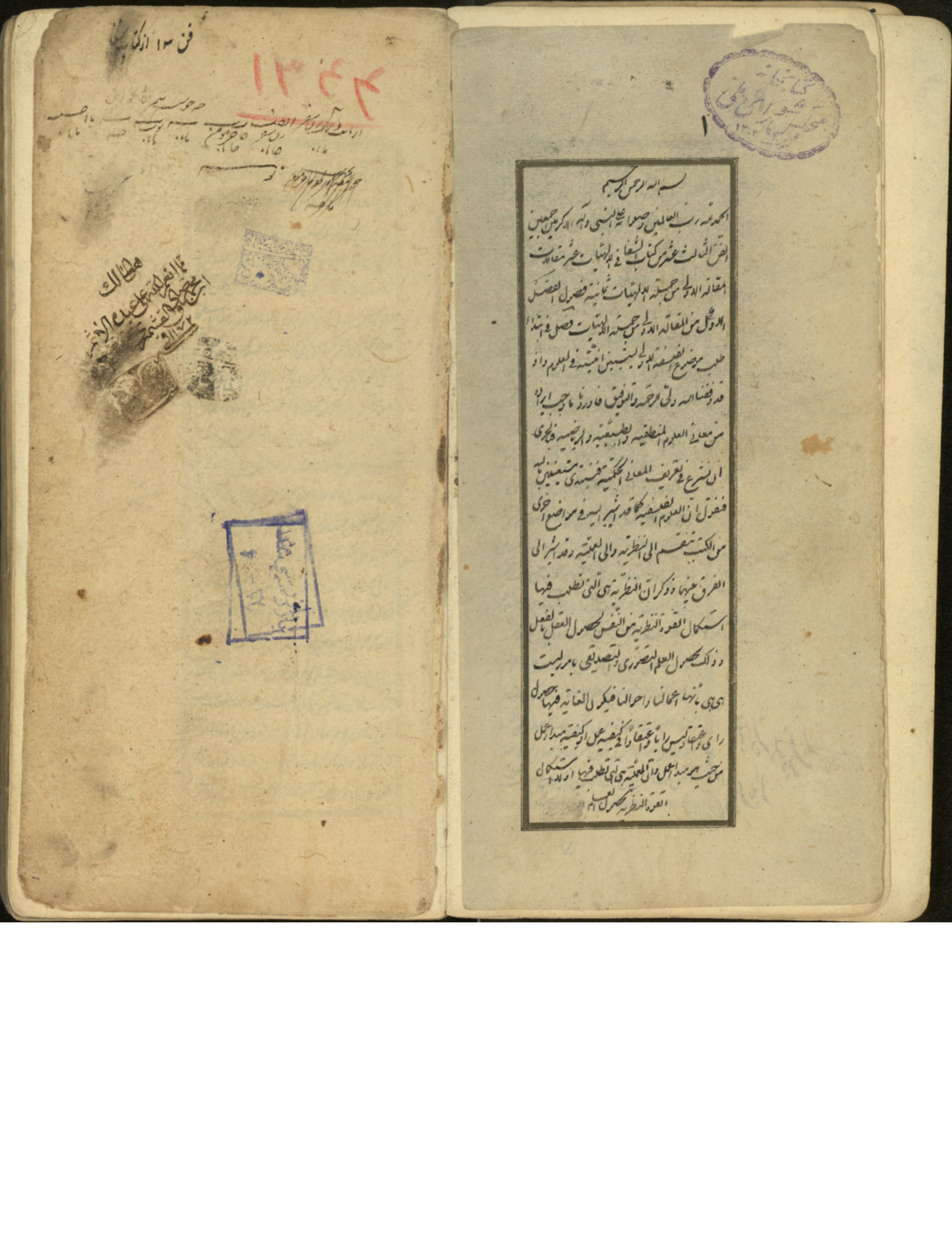
فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى يكون بها ما بالفعل وحقيقة اخرى بالقوة
الا ان يطرء عليه حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون في نفسها
اعتبارها وجودها انها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة ونسبة الهيولى
الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى ما هو جنس وفصل من نسبة
المركب الى ما هو هيولى وصورة فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية
من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى مادة ولان طبيعة صورة الجسمية في نفسها
من حيث هي صورة جسمية لا تختلف فانها طبيعة واحدة بسيطة ليس
يجوز ان تتنوع بفصول تدخل عليها بما هي جسمية فان دخلتها
فصول تكون امورا تضاف اليها من خارج ويكون انفسها احدى
الصور المقارنة للمادة ولا يكون حكمها معها حكم الفصول الحقيقية وبيان
هذا هو ان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل ان تلك
حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك الاخرى لها طبيعة ارضية
وليس هذا كالمقدار الذي ليس هو في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان
يكون خطا او سطحا او جسما وكالعدد الذي ليس هو شيئا محصلا ما لم
يتنوع اثنين او ثلثة او اربعة ثم اذا تحصل لا يكون تحصله بان يضاف اليه
من خارج ويكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية او العددية دونها طبيعة كاملة
مشار اليها يضاف اليها طبيعة اخرى فيتنوع بها بل يكون طبيعة الاثنينية
من نفسها هي العددية التي تحمل على الاثنينية وتخصصها والطولية
نفسها هي المقدار التي تحمل عليها وتخصصها واما ههنا فلا يكون كذلك بل
الجسمية اذا اضيف اليها صورة اخرى لا تكون تلك الصورة التي يظن
فصلا والجسمية باجتماعهما جسمية بل يكون الجسمية احدهما متحصلة في نفسها متحققة
فانا نعني ههنا بالجسمية الذي كالصورة لا الذي كالجنس وقد عرفت الفرق

بينهما

منهما في كتاب البرهان وستعرف ههنا ايضاحه وبيان لهذا

بالفعل صح

[illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلواته على النبي وآله الأكرمين أجمعين

الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء في الإلهيات عشر مقالات

المقالة الأولى من جملة الإلهيات ثمانية فصول الفصل

الأول من المقالة الأولى من جملة الإلهيات فصل في ابتداء

طلب موضوع الفلسفة الأولى لتتبين إنيته في العلوم وإنا

قد وفقنا الله ولي الرحمة والتوفيق فأوردنا ما وجب إيراده

من معاني العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية فبالحري

أن نشرع في تعريف المعاني الحكمية فنبتدئ مستعينين بالله

فنقول إن العلوم الفلسفية كما قد أشير إليه في مواضع أخرى

من الكتب تنقسم إلى النظرية وإلى العملية وقد أشير إلى

الفرق بينهما وذكر أن النظرية هي التي نطلب فيها

استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل

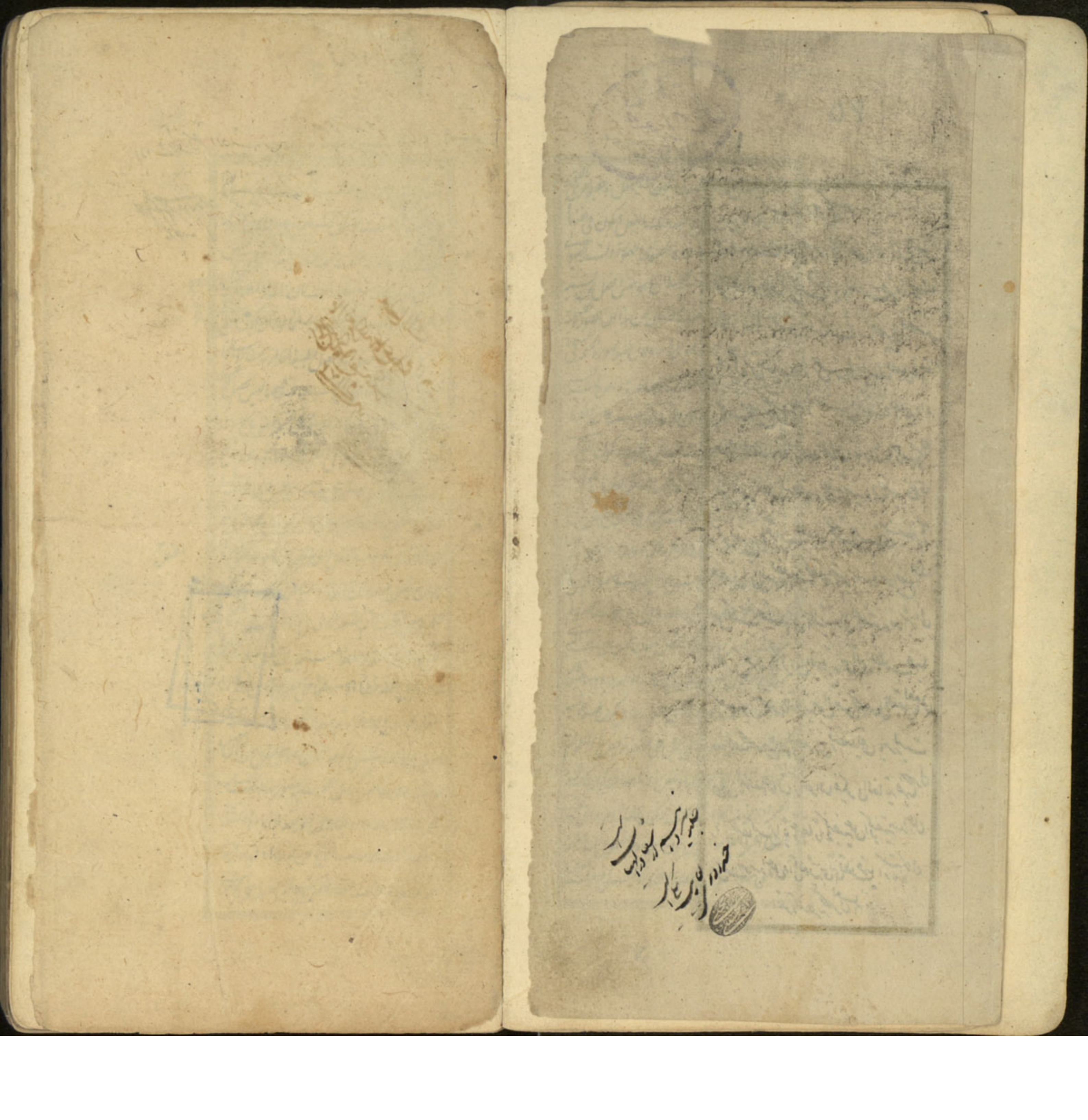
وذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور ليست

هي هي بأنها أعمالنا وأحوالنا فيكون الغاية فيها حصول

رأي واعتقاد ليس رأيا واعتقادا في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل

من حيث هو مبدأ عمل وأن العملية هي التي تطلب فيها أولا استكمال

القوة النظرية بحصول العلم



متحصلاً وتلك الفصول في اثبات له لا تحوجه الى ان يصير بحيث يعرض
المقدار فيجوز ان يكون المقدار يخالف مقداراً في امر له بالذات واما
صورة الجسم من حيث جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها
ولا يخالف مجرد صورة جسمية بمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية
وما يلحقها انما يلحقها على انها شئ خارج عن طبيعتها فلا يجوز ان
ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق
الخارجية لا تغنيها عن الحاجة الى المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة
الى المادة انما يكون للجسمية ولكل ذي مادة لاجل ذاته والجسمية من
حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان ان الاجسام
مولفة من مادة وصورة

الآن ان نبين ان المادة الجسمانية يستحيل ان
توجد بالفعل متعرية عن الصورة ومما نوضح ذلك ان نقول انا قد بينا ان
كل وجود توجد فيه شئ بالفعل محصل قائم وايضاً استعداد لقبول
شئ اخر فذلك الموجود مركب من مادة وصورة والمادة الاخيرة غير
مركبة من مادة وصورة وايضاً انها اذا فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو اما
ان يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها حاجة او لا يكون فان كان لها
وضع وحيز وكان ممكناً ان ينقسم فهي لا محالة ذات مقدار وقد فرض لا مقدار
لها وان لم يمكن ان ينقسم ولها وضع فهي لا محالة نقطة ويمكن ان ينتهي اليها
خط ولا يجوز ان يكون منفردة الذات متحازة الى ما علمت في مواضع
واما ان كان هذا الجوهر لا وضع له ولا اليه اشارة بل هو كالجواهر المعقولة
لم يخل اما ان كل فيه البعد المحصل بأسره دفعة او تحرك نحو الى كمال مقداره
تحركاً على الاتصال فان حل فيه المقدار دفعة وحصل لا محالة مع تقدره

محفيضاً بالحيز والا لم يكن حيز اولى من حيز
بعد مصادفة المقدار صح

فى حيز مخصوص فيكون قد صادفه المقدار حيث انضاف اليه فيكون
لا محالة قد صادفه وهو في الحيز الذي هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزاً
الا انه عسى ان لا يكون محسوساً وقد فرض غير متحيز البتة هف ولا
يجوز ان يكون التحيز قد حصل له دفعة مع قبول المقدار لان المقدار
ان وافاه وليس هو في حيز كان المقدار يقترن به لا في حيز
ولم يكن يوافيه في حيز مخصوص من الاحياز المختلفة المحتملة له فيكون
ح لا حيز له و هذا محال او يكون في كل حيز يمكن ان يكون له ولا يختص
ببعضه و هذا محال و هذا يظهر ظهوراً اكثر في توهمنا هيولى مدرة تجردت
ثم حصل فيها صورة تلك المدرة فلا يجوز ان يحصل فيها ولست في
حيز ولا يجوز ان يكون المدرة يحصل في كل حيز هو بالقوة حيز طبيعي للمدرة
فان المدرية لا تجعلها شاغلاً لكل حيز لنوعها ولا تجعلها اولى
بجهة من حيز ما دون جهة ولا يجوز ان يوجد الا في جهة مخصوصة من جملة
كلية الحيز ولا يجوز ان يحصل في جهة مخصوصة ولا مخصص لها من الاحوال
اذ ليس الا اقتران صورة بمادة وذلك مشترك الاحتمال لان يحصل
في اي جهة كان من الجهات الطبيعية لاجزاء الارض وقد علمت ان
مثل هذا الحصول في جهة الحيز انما يكون فيما يكون بسبب قوة تأثير
منه بعينه او قاسر خصص ذلك القرب الجاذبه الى ذلك المكان بعينه
بالحركة المستقيمة وحدوثه في الابتداء هناك وذلك القرب او وجوه
فيه سفل ناقل له لذلك التخصيص وقد اشبع لك الكلام في هذا
فالهيولى التي للمدرة لا تخص بعد التجريد ثم لبس صورة المدرة
بجهة الآن يكون لها مع التجريد مناسبة مع تلك الجهة لتلك المناسبة
لا للنفس كونها هيولى اولاً ونفس اكتسابها الصورة ثانياً تخصصت

بها وتلك المناسبة وضع ما وكذلك ان كان قبوله المقدار كماله لا دفعة
بل على انبساط على ان كل ما شأنه ان ينبسط فله جهات وكل ماله
جهات فهو ذو وضع فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز وقبل لا
وضع له ولا حيز هف والذي اوجب هذا كله فرضنا انه يفارق
الصورة الجسمية فيمتنع ان يوجد بالفعل الا متقوما بالصورة الجسمية و
كيف يكون ذات لا جزء لها في القوة ولا في الفعل يقبل الكم ويتعين
ان المادة لا تبقى مفارقة وايضا فانها لا تخلو اما ان يكون وجودها وجود
قابل فيكون دائما قابلة لشيء لا يعرى عن مقبول لها واما ان يكون
لها وجود خاص متقوم ثم يلحق به انه يقبل فيكون بوجودها الخاص المتقوم
المتقوم غير ذي كم وغير ذي حيز وقد قام غير ذي كم وغير ذي حيز فيكون
المقدار الجسماني هو الذي عرض له وصير ذاته بحيث له بالقوة اجزاء
بعد ما ان لذاته ان يتقوم جوهرا في نفسه غير ذي جزء ولا كمية ولا قبول
قسمة فان كان وجوده الخاص الذي به يتقوم لا يبقى عند التكثر اصلا
فيكون بما هو متقوم بانه لا جزء له ولا ينقسم بالوهم والفرض يعرض له ان
يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لو ورد عارض عليه وان كانت تلك
الوحدانية لا لما يتقوم به الهيولى بل لامر آخر ويكون ما فرضناه وجودا
خاصا ليس وجودا خاصا به يتقوم فيكون ح للمادة صورة عارضة
بها تكون واحدة بالقوة والفعل وصورة اخرى عارضة بها تكون غير واحدة
بالقوة فيكون بين الامرين شيء مشترك هو القابل للامرين من شأنه
ان يصير مرة وليس في قوته ان ينقسم ومرة اخرى وفي قوته ان
ينقسم اعني القوة القريبة التي لا واسطة لها فلنفرض الان هذا الجوهر
قد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الآخر وحكمه انه

ويمكن ان يقال في هذا المقام بان السبب
ان يتميز بانفصال اعني [illegible] احدهما في [illegible]
بعد الانفكاك [illegible]
احدهما [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] باعتبار الاول
[illegible]

يفارق الصورة الجسمانية فلتفارق كل واحد منهما الصورة الجسمانية
فيبقى كل واحد منهما جوهرا واحدا بالقوة والفعل والمفروض بعينه لم ينقسم
الا انه ازيل عنه الصورة الجسمانية حتى يبقى جوهرا واحدا بالقوة و
الفعل فلا يخ اما ان يكون هذا الذي بقي جوهرا وهو غير جسم هو بعينه
مثل الذي هو كجزئه الذي بقي كذلك مجردا او يخالفه فان خالفه
فلا يخ اما ان يكون لان هذا بقي وذلك عدم او بالعكس او يكون
كلاهما قد بقيا ولكن يختص بهذا كيفية او صورة لا يوجد لذلك
او يختلفان بالتفاوت بعد الاتفاق في المقدار او الكيفية او غير
ذلك فان بقي احدهما وعدم الآخر والطبيعة واحدة متشابهة وانما
عدم احدهما برفع الصورة الجسمانية فيجب ان يعدم الآخر
ذلك بعينه وان اختص بهذا كيفية واحدة ولم يحدث حالة الا
مفارقة الصورة الجسمانية ولم يحدث مع هذه الحالة الا ما يلزم من
الحالة فيجب ان يكون حال الآخر كذلك فان قيل ان الاثنين و
هما الاثنان يتحدان فيصيران واحدا ومن المحال ان
يتحد جوهران لانهما ان اتحدا وكل واحد منهما موجود فهما اثنان لا واحد
وان اتحدا واحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود
وان عدما جميعا بالاتحاد وحدث شيء ثالث منهما فهما غير متحدين بل
فاسدان وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس المادة
لا في شيء ذي مادة واما ان اختلفا بالتفاوت في القدر او غير ذلك
فيجب ان يكونا وليس لهما صورة جسمانية لهما صورة مقدارية وهف
واما ان لم يختلفا بوجه من الوجوه فيكون ح حكم الشيء الذي لم ينفصل
عنه ما هو غيره هو بعينه حكمه وقد انفصل عنه غيره وحكمه مع غيره وحكمه وحده

من كل جهة حكماً واحداً بصفة اعني ان يكون حكم بعض الموضوع
وحكم كل واحد من كل جهة اعني ان يكون لو كان الشيء لم يتبعض
بان يؤخذ منه شيء كما اذا اخذ منه شيء وحكمه ولم يضف اليه
شيء حكمه وقد اضيف اليه شيء وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من
الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع ذاته استعداد للانقسام
لا يجوز ان يفارقه وربما منع عنه لعارض غير استعداد الذات و
ذلك الاستعداد مع الا مقارنة المقدار الذات فبقي ان المادة
لا تتعرى عن الصورة الجسمية ولان هذا الجوهر انما صار كالمقدار
له فليس بكم بذاته فليس يجب ان يخص ذاته بقبول قطر بعينه
دون قطر وقدر دون قدر وان كانت الصورة الجسمانية واحدة
ونسبتها هو غير متحيز ولا متكمم في ذاته بل انما يتحيز ويتكمم بغيره الى
اي مقدار يجوز وجوده نسبة واحدة والا فله مقدار في ذاته
يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه فبين من هذا انه يمكن ان
تصغر المادة بالتكاثف وتكبر بالتخلخل وهذا المحسوس بل يجب
ان يكون تعين المقدار عليها بسبب يقتضي في الوجود ذلك
المقدار وذلك السبب لا يخ اما ان يكون الصور والاعراض
التي في المادة او سبباً من خارج فان كان سبباً من خارج فلما
ان يفيد ذلك المقدار المقدر بتوسط امر اخر او بسبب استعداد خاص
فيكون حكم هذا وحكم القسم الاول واحداً يرجع الى ان الامر
لاختلاف احوالها تختلف مقاديرها واما ان لا يكون الافادة بسبب
ذلك وبتوسط فيكون الاجسام متساوية الاستحقاق للكم ومتساوية
الاحجام وهذا كاذب ومع ذلك ايضاً فليس يجب ان يصدر عن ذلك

السبب

السبب حجم دون حجم الا لامر واعني بقولي الا لامر شرطاً يضاف
الى المادة به يستحق المقدار المعين لا لنفس كونها مادة لها مقصور بالحكمة
بل يكون للمادة شيء لاجله يستحق ان يصورها المصور بذلك الحجم و
الكمية ويجوز ان يختلف بالنوع مطلقاً ويجوز ان يختلف بالاشد والاضعف والا
ليس بالنوع مطلقاً وبين الاختلاف بالاشد والاضعف مخالفة
معلومة عند المعتبرين فقد علم ان الهيولى قد تتهيأ بعينها لمقادير مختلفة
وهذا ايضاً مبدأ الطبيعيات وايضاً فان كل جسم يختص لا محالة بحيز من الاحياز
وليس له حيز الخاص بما هو جسم والا لكان كل جسم كذلك فهو اذن
لا محالة مختص بصورة ما في ذاته وهذا بين وايضاً فانه اما ان يكون عسر
قابل للتشكيلات والتفصيلات فيكون لصورة ما صار كذلك لانه بما هو
جسم قابل له واما ان يكون قابلاً لها بسهولة او بعسر وكيف ما كان
فهو على احد الصور المذكورة في الطبيعيات فاذن المادة الجسمية لا توجد مفارقة
للصورة فالمادة اذن انما تقوم بالصورة فاذن اذا جردت في
التوهم فقد فعل بها ما لم يثبت معه في الوجود
فقد صح ان المادة
الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضاً فان الصور المادية
ليست توجد مفارقة للمادة فاما ان يكون بينهما علاقة المضاف
فلا يعقل ماهية كل واحد منهما الا معقولة بالقياس الى الاخر وليس كذلك
فانا نعقل كثيراً من الصور الجسمانية ونحتاج الى تكلف شديد حتى نثبت
ان لها مادة وكذلك نعقل المادة نعقلها الجوهر المستعد ولا نعلم من ذلك
ان ما يستعد له يجب ان يكون فيه موجوداً بالفعل الا ببحث ونظر
نعم هي من حيث هي مستعدة مضافة الى مستعد له وبينهما علاقة الاضافة

وان كان الاختلاف بالاشد والاضعف فذلك الاختلاف في
النوع لكن بين الاختلاف بالنوع مطلقا ٢

لكن كلا منافي مقابلة ما بين ذاتيهما دون ما يعرض لهما من الاضافة او
يلزمهما وقد عرفت كيف هذا وايضا فان كلا منافي الحال بين المادة و من
الصورة من حيث هي موجودة والاستعداد لا يوجب علاقة مع شيء
هو موجود لا محالة وان كان يجوز ذلك فلا يخلو اما ان يكون العلاقة بينهما
علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة امرين متكافئين في
الوجود ليس احدهما علة للاخر ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا
والاخر يوجد وكل شيئين ليس احدهما علة للاخر ولا معلولا للاخر ثم بينهما
هذه العلاقة فلا يجوز ان يكون رفع احدهما علة لرفع الاخر من حيث هو ذات
بل يكون امرا معه حتى يكون فعلا لا يخلو عن ان يكون مع رفعه لا رفعا له من حيث
رفعا ان كان ولا بد وقد عرفت الفرق بين الوجهين فقد عرفت ان
الشيء الذي رفعه علة لرفع شيء اخر فهو علة فقد بان لك هذا وقيل في
مواضع اخر على التفصيل وسنزداد ايضاحا في خلل ما نفهمه واما الان فقد
علمت بهذا انه فرق بين ان يقع في الشيء ان رفعه علة لرفع شيء وبين ان
يقع لا بد من ان يكون مع رفعه رفع شيء فان كان ليس رفع احد
هذين الشيئين المذكورين علة لرفع الاخر بل لا بد من ان يكون مع ارتفاع
الاخر فلا يخلو اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شيء ثالث غيرهما
او يجب غير رفع شيء ثالث حتى انه لولا رفع عرض لذلك الثالث
لم يكن رفع هذا او لا يكون شيء من ذلك فان لم يكن بل كان ليس
يرتفع هذا الا مع ذلك وذلك الا مع هذا من غير سبب ثالث غير طبيعتهما
فطبيعة كل واحد منهما متعلقة في الوجود بالفعل بالاخر فاما ان يكون ذلك بماهيتهما
فيكون مضافا وقد بان ان ما ليس مضافا واما ان يكون في وجودهما
بين ان مثل هذا لا يكون واجب الوجود فيكون في ماهيته ممكن الوجود

لكنه

لكنه يصير بغيره واجب الوجود فلا يجوز البتة ان يصير واجب الوجود
بذلك الاخر فقد بقينا بهذا فيجب ان يصير واجب الوجود هو وصاحبه مع
لشيء ثالث ويكون في اخر الامر اذا ارتقينا في العلل شيء ثالث
ويكون ذلك الشيء الثالث من حيث هو علة بالفعل لوجوب وجودهما
لا يصح رفع احدهما الا برفع كونه علة بالفعل فيكون هذان انما يرتفعان
برفع سبب ثالث وقد قلنا ليس كذلك هف فقد بطل هذا وبقي الحق
احد القسمين الاخرين فاذا كان رفعهما بسبب رفع شيء ثالث حتى
يكونا هما معلولاه فلننظر كيف يمكن ان يكون ذات كل واحد منهما متعلق
بمقارنة ذات الاخر فانه لا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما يجب وجوده من
العلة بوساطة صاحبه فيكون كل واحد منهما هو العلة القريبة لوجوب
وجود صاحبه وهذا محال فقد بان ان هذا مستحيل فيما سلف من اقاويلنا
واما ان يكون احدهما بعينه اقرب الى هذا الثالث فيصير هو العلة الوسطى
والثاني هو المعلول ويكون الحق هو القسم الذي قلنا ان العلاقة بينهما
علاقة يكون بها احدهما علة والاخر معلولا واما ان كان رفع احدهما يوجب
رفع ثالث يجب عن رفعه رفع الثاني منهما فقد صار احدهما علة للعلة و
علة العلة علة والامر يتقرر في اخره على ان يكون احدهما معلولا والاخر علة
فلننظر الان انهما ينبغي ان يكون العلة منهما فاما المادة فلا يجوز ان تكون
هي العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة انما هي مادة لان لها قوة
القبول والاستعداد والمستعد لما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له
فلو كان سببا لوجب ان يوجد ذلك دائما له من غير استعداد واما ثانيا
فانه من المستحيل ان يكون ذات الشيء سببا لشيء بالفعل وهو بعد بالقوة
بل يجب ان يكون ذاته قد صارت بالفعل ثم صار سببا لشيء اخر

سواء كان هذا التقدم بالزمان او بالذات اعني ولو لم يكن الشيء موجودا
الا وهو سبب للثاني والآن لتقوم به الثاني بالذات ولذلك يلزم ان
يكون متقدما بالذات وسواء كان ما هو سبب له يقارن ذاته او يكون
مفارقا ذاته فانه يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون منه
وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه
شيء مباين لذاته فان العقل ليس يمتنع عن تجويز هذا ثم البحث يوجب
وجود القسمين جميعا فان كانت المادة سببا للصورة فيجب ان تكون
لها ذات بالفعل اقدم من الصورة وقد منعنا هذا امتناعا ليس بناؤه على ان
ذاته لا يمكن ان يوجد الا مقارنا للصورة بل على ان ذاته يستحيل وجودها
ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق واما ثانيا فانه
اذا كانت المادة هي العلة القريبة للصورة والمادة لا اختلاف لها في ذاتها
وما يلزم عن الشيء الذي لا اختلاف فيه لا اختلاف فيه البتة فكان يجب
ان يكون الصورة المادية لا اختلاف فيها فان كان اختلافها لامور تختلف
من احوال المادة فيكون تلك الامور هي الصور الاولى في المادة ويعود
الكلام جذعا فان كان علة وجود هذه الصور المختلفة المادة وشيء اخر فيكون
ذلك الشيء الاخر والمادة اذا اجتمعا جميعا حصل صورة ما معينة في المادة
وان كان شيء غير ذلك الاخر واجتمع مع المادة حصل صورة غير تلك الصورة
المعينة فيكون المادة في الحقيقة لها قبول للصورة اما خاصية كل صورة فانما
يكون عن تلك العلل وانما يكون كل صورة هي هي بخاصيتها فيكون علة وجود
كل صورة بخاصيتها هي الشيء الخارج ولا يكون للمادة في تلك الخاصية
صنع وانما كانت تلك الصورة موجودة وجودها بتلك الخاصية فيكون
لا صنع للمادة في خصوصية وجود كل صورة الا انها لا بد منها في ان توجد الصورة

فيها

فيها وبين خاصة العلة الفاعلية فيبقى لها القبول فقط فقد بطل ان يكون المادة
علة للصورة بوجه من الوجوه فقد بقي ان يكون الصورة هي التي بها يجب
وجود المادة فلننظر هل يمكن ان يكون الصورة وحدها هي بها يجب وجود
المادة اما الصورة التي لا يفارقها مادتها فذلك جائز فيها
واما الصورة التي تفارق المادة وتبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا
يجوز ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة لو كانت وحدها لذاتها
علة لكانت المادة تعدم بعدمها ويكون للصورة المستانفة مادة اخرى
توجد عنها ولكان يكون تلك المادة حادثة ولكان تحتاج هي الى مادة
اخرى فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة
حتى يكون المادة انما تفيض وجودها عن ذلك الشيء لكن يستحيل ان
يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون تعلق المادة
في وجودها بذلك الشيء وبصورة كيف كانت يصدر عنهما فيها
فلا تعدم بعدم الصورة اذ الصورة لا يفارقها الا بصورة اخرى يفعل
مع العلة التي عنها مبدأ وجود المادة ما كان يفعله الصورة الاولى فيما
ان هذا الثاني يشارك الاول في انه صورة يشاركه في انه يعاون
على اقامة هذه المادة وبما يخالفه كان يجعل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر
الذي كان يفعله الاول وكثير من الامور الموجودة انما يتم بوجود شيئين
فان الاضاءة والانارة انما يحصل من سبب مضيء ومن كثيف لا يغشيها
يجعل الجسم المستنير فالا لان ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس ثم يكون تلك
الكيفية تقيم الشعاع على خاصيته غير الخاصية التي تقيمه كيفية اخرى من الالوان
ويجب ان لا يناقش فيما يعطيه من نفوذ الشعاع وانعكاسه بعد
انك بالغرض بصير ولا سعداد انما ملت ان تجد لهذا امثلة اشد موافقة

ولا يفرك ان لا تجد له مثالاً فانه ليس يجب ان يكون لكل شي مثال
ولقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك الشي وبصورة
فيكون مجموعهما كالعلة واذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو
العلة فوجب ان يبطل المعلول انه ليس تعلق المادة
بذلك الشي وبالصورة من حيث الصورة صورة معينة بالنوع
بل من حيث هي صورة وهذا المجموع ليس يبطل البتة فانه يكون
دائماً موجوداً اذ ذلك الشي والصورة من حيث هي صورة فيكون
لو لم يكن ذلك الشي لم يكن المادة ولو لم يكن الصورة من حيث هي
صورة لم يكن المادة فلو بطلت الصورة الاولى لا لسبب يعقب الثانية
لكان كون ذلك الشي المفارق وحده فلا يكون الشي الذي مع
الصورة من حيث هي صورة لكان يستحيل ان يفيض عن ذلك
الشي وجود المادة اذ هو وحده بلا شركة او شريطة ولكن لقائل
ان يقول ان مجموع ذلك العلة والصورة ليس واحداً بالعدد
بل واحد بمعنى عام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد
ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد انا لا نمنع ان يكون
الواحد بالمعنى العام مستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد
وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد هو المفارق
فيكون ذلك الشي يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا مع امور
يقارنه ايها كانت واما ما هذا الشي فستعلمه بعد والصور اما صور
لا تفارقها المادة واما صور تفارقها المادة واما صور تفارقه المادة
ولا تخلو المادة عن مثلها والصور التي تفارق المادة الى عاقبة فان
معقبها فيها يستبقيها بتعقيب تلك الصورة فيكون الصورة من وجه

واسطة بين المادة المستبقاة وبين مستبقيها والواسطة في التقويم
فانه اولاً يقوم ذاته ثم يقوم به غيره اولية بالذات وهي العلة الاخرى
من المستبقى في البقاء فان كانت تقوم بالعلة المبقية للمادة بتوسطها
فالقوام لها من الاوائل اولاً ثم للمادة وان كانت قائمة بتلك
العلة بل بنفسها ثم تقام المادة بها فذلك اظهر فيها واما الصور
التي لا تفارقها المادة فلا يجوز ان يجعل معلولة للمادة حتى يكون المادة
تفيضها وتوجبها بنفسها ويكون موجبة لوجود ما يستكمل به فيكون
من حيث يستكمل به قابلة ومن حيث يوجبه موجبة فيكون من حيث
وجود شي في نفسها يتصور به لكن الشي من حيث هو قابل غيره
من حيث هو موجب فيكون المادة ذات امرين باحدهما يستعد و
بالاخر يوجد عنه شي فيكون المستعد منهما هو جوهر المادة وذلك
الامر زائداً على كونها مادة يقارنه ويوجب فيه اثر كالطبيعة المحركة
في المادة فيكون ذلك الشي هو الصورة الاولى ويعود الكلام
جذعاً فاذن الصورة اقدم من الهيولى ولا يجوز ان يكون الصورة
بنفسها موجودة بالقوة دائماً وانما تصير موجودة بالفعل بالمادة لان
جوهر الصورة هو الفعل واما طبيعة ما بالقوة فان محلها المادة
فيكون المادة هي التي تصلح فيها ان يقال انها في نفسها بالقوة
ويكون موجوده وانها بالفعل بالصورة والصورة وان كانت لا تفارق
الهيولى فليست تتقوم بالهيولى بل بالعلة المفيدة اياها للهيولى وكيف
يتقوم الصورة بالهيولى وقد بينا انها علتها والعلة لا تتقوم بالمعلول
ولا شيئان اثنين يتقوم احدهما بالاخر بان يكون كل واحد منهما يفيد
الاخر وجوده فقد بان استحالة هذا وتبين لك الفرق بين الذي

بتقوم الشيء وبين الذي لا يفارقه فالصورة لا توجد الا في الهيولى
لا لان علة وجودها الهيولى او كونها في الهيولى كما ان العلة لا توجد الا
مع المعلول لا لان علة وجود العلة هي المع او كونه مع المع بل لان العلة
اذا كانت علة بالفعل لزم عنها المع وان يكون معها كذلك الصورة اذا
كانت صورة موجودة يلزم عنها ان تقوم شيئا ذلك الشيء مقارن لها
فكان يقوم شيئا بالفعل وتفيده الوجود فمنه ما تفيده وهو مباين ومنه
ما تفيده وهو ملاق وان لم يكن جزءا منه مثل الجوهر للاعراض التي تلحقها وتلزمها
والمزاجات وقد تبين بهذا ان كل صورة توجد في مادة مجسمة فبعلة ما توجد لها
الحادثة فذلك لشرط فيها واما اللازمة فلان الهيولى الجسمانية انما حصلت بها

وسنبين هذا اظهر في مواضع اخرى

فقد تبينا ماهية الجوهر و

بينا انها مقولة على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة والصورة فاما
الجسم فاثباته مستغن عنه واما المادة والصورة فقد اثبتناهما واما المفارق
فقد اثبتناه بالقوة القريبة من الفعل ونحن مثبتوه من بعد وعلى انك لو تذكرت
ما قلناه في النفس صح لك وجود جوهر مفارق غير الجسم فبالحري
ان ننتقل الان الى تحقيق الاعراض واثباتها   اما المقولات
العشر فقد تعرفت ماهياتها في افتتاح المنطق ثم لا شك ان المضاف
من جملتها من حيث هو مضاف امر عارض لشيء ضرورة وكذلك النسب التي
هي في اين ومتى وفي الوضع وفي الفعل وفي الانفعال فانها
احوال عارضة لاشياء فيها كالموجود في الموضوع اللهم الا ان يقول
قائل ان الفعل ليس كذلك فان وجود الفعل ليس في الفاعل بل في

المفعول

المفعول فان قال ذلك وسلم له فليس يضر فيما نرومه من ان
الفعل موجود في شيء وجوده في الموضوع وان كان ليس في
الفاعل فيبقى من المقولات ما يقع فيه اشكال وانه هل هو عرض
او ليس بعرض مقولتان مقولة الكم ومقولة الكيف اما مقولة الكم
فكثير من الناس راى ان يجعل الخط والسطح والمقدار الجسماني
من الجوهر وان لا يقتصر على ذلك بل يجعل هذه الاشياء مبادي
الجواهر وبعضهم راى ذلك في الكميات المنفصلة اي الاعداد وجعلها
مبادي الجواهر واما الكيف فقد راى اخرون من الطبيعيين انها
ليست محمولة البتة بل اللون جوهر بنفسه والطعم جوهر اخر والرائحة اخر
وان من هذه قوام الجواهر المحسوسة واكثر اصحاب الكمون ذاهبون
الى هذا فاما تشكيك اصحاب القول بجوهرية الكيف فالاحرى بها
ان نورد في العلم الطبيعي وكانا قد فعلنا ذلك واما اصحاب
القول بجوهرية الكم فمن ذهب الى ان المتصلات هي الجواهر ومبادي
الجواهر فقد قال ان هذه الابعاد المقومة للجوهر الجسماني وما هو مقوم
للشيء فهو اقدم منه وما هو اقدم من الجوهر فهو اولى بالجوهرية وجعل
النقط اولى الثلثة بالجوهرية واما اصحاب العدد فانهم جعلوا هذه
مبادي الجواهر الا انهم جعلوها مؤلفة من الوحدات حتى صارت
الوحدات مبادي المبادي ثم قالوا ان الوحدة طبيعة غير متعلقة
في ذاتها بشيء من الاشياء وذلك لان الوحدة يكون في كل
شيء ويكون الوحدة في ذلك الشيء غير ماهية لذلك الشيء فان
الوحدة في الماء غير الماء وفي الناس غير الناس ثم هي بما هي
وحدة مستغنية عن ان يكون شيئا من الاشياء وكل شيء فانما يتحصل

هو ما هو بان يكون واحدا متعينا فيكون الوحدة مبدأ للخط وللسطح و
لكل شيء فان السطح لا يكون سطحا الا بوحدة اتصالية الخاص وكذلك
الخط والنقطة ايضا وحدة صار لها وضع فالوحدة علة لكل شيء اول
ما يكون ويحدث عن الوحدة العدد فالعدد علة متوسطة بين
الوحدة وبين كل شيء فالنقطة وحدة وضعية والخط اثنوة وضعية
والسطح ثلاثة وضعية والجسم رباعية وضعية ثم تدرجوا الى ان جعلوا
كل شيء حادثا عن العدد فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير و
الاعداد اعراض ثم نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التي لهؤلاء
وقبل ذلك يجب علينا ان نعرف حقيقة انواع الكمية والاولى بنا ان
نعرف طبيعة الواحد فانه يحق علينا [2] طبيعة الواحد في هذه المواضع
لشيئين احدهما ان الواحد شديد المناسبة للموجود الذي
هو موضوع هذا العلم والثاني ان الواحد مبدأ ما بوجه للكمية اما
اما كونه مبدأ للعدد فامر قريب من المتناول واما للمتصل فلان
الاتصال وحدة ما وكانها علة صورية للمتصل ولان المقدار كونه
مقدارا هو انه بحيث يقدر وكونه بحيث يقدر هو كونه بحيث يعدّ و
كونه بحيث يعدّ هو كونه بآلة واحدا

[2] ان نعرف هو

ان الواحد يق بالتشكيك على معان تتفق

في انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى
يوجد فيها بتقدم وتاخر وذلك بعد الواحد بالعرض والواحد بالعرض
هو ان يق في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد
وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله
واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا

ان

ان الطبيب هو وابن عبد الله واحد اذ عرض ان كان شيء واحد
طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا ان الثلج
والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد
لكن الواحد بالذات منه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد
بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد
والواحد بالعدد قد يكون [4] بالتماس وقد يكون بالاتصال وقد يكون
لاجل نوعه وقد يكون لاجل ذاته فالواحد بالجنس قد يكون بالجنس القريب
وقد يكون بالجنس البعيد والواحد بالنوع كذلك قد يكون بنوع قريب
لا يجزى الى انواع وقد يكون بنوع بعيد فيوافق احد قسمي الباب الاول
ان كان هناك اختلاف في الاعتبار واذا كان واحدا بالنوع فهو
لاجله بالفصل ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد
قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اذا كان طبيعة النوع
كلها في شخص واحد فيكون من جهة نوعا ومن جهة لا يكون نوعا
اذ هو من جهة كلي ومن جهة ليس بكلي وتامل هذا في الموضع الذي
يتكلم فيه على الكلي او تذكر مواضع سلفت لك واما الواحد بالاتصال
فهو الذي يكون واحدا بالفعل من جهة وفيه كثرة ايضا من جهة اما الحقيقي
فهو الذي يكون فيه الكثرة بالقوة فقط وهو اما في الخطوط فالذي لا زاوية له
وفي السطوح ايضا المسطح وفي المجسمات المجسم الذي يحيط به سطح
ليس فيه انفراج على زاوية ويليه ما يكون فيه كثرة بالفعل الا ان اطرافها
يلتقي عند حد مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية ويليه ان تكون
الاطراف متماسة تماسا يشبه المتصل في تلازم حركة بعضها لبعض
فيكون وحدتها كانها تابعة لوحدة الحركة لان هناك التحاما وذلك كالاعضاء

المؤلف من اعضاء واولى من ذلك ما كان التحامًا طبيعيًا لا صناعيًا والتوحّد
بالجملة في هذا اضعف ويخرج عن الوحدة الاتصالية الى الوحدة الاجتماعية
فالوحدة الاتصالية اولى من الاجتماعية بمعنى الوحدة وذلك ان الواحد
الاتصالي لا كثرة فيه بالفعل وهناك بالفطر قد غشيها وحدة لا تزيل عنها
الكثرة والوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما ان يكون
مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض للواحد بالاتصال
ان يكون واحدا في الموضوع فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق
الطبع وقد علمت هذا في الطبيعيات فيكون موضوع وحدة الاتصال واحدا
ايضا في الطبيعة من حيث ان طبيعته لا تنقسم الى صور مختلفة بل نقول ان
الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد بل والكثرة
مما هو واحد غير منقسم من حيث هو واحد لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث
الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته
التي عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من
طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير الماء مياها والخط
خطوطا والذي ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من وجه آخر
واما ان لا يكون مثال الاول الواحد بالعدد من الناس فانه يتكثر من
من جهة اخرى الى قسم الى نفس وبدن فيكون له نفس وبدن وليس واحد
منهما بانسان واما الذي لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا
له مع انه شيء ليس بمنقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا
له مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما
يناسب الوضع فيكون مثل النقطة والنقطة لا تنقسم من حيث هي نقطة
ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة واما ان لا يكون

من جهة طبيعته اى من حيث هو انسان
او من قسم الى جزئيه

الوضع

الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان العقل له وجود
غير الذي يفهم من انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود بوضع وليس ينقسم
في طبيعته ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى فكنفس
الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار
مجموعهما عددا فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الحد
فضلا عن قسمة مادة مكانية او زمانية ولنعد القسم الذي يتكثر الا من حيث
له الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال فمن ذلك ان يكون
بكثرة في الطبيعة التي هي لذاتها معدة لكثرة غير الوحدة وهذا هو المقدار
ومن ذلك ان يكون بكثرة في طبيعة انما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير
نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا الماء واحد بالعدد
وهو ماء وفي قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل لمكان
السبب الذي هو المقدار فتكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة
بالنوع وواحدة ايضا بالموضوع لان من طبع موضوعها ان يتحد بالفعل
واحدا بالعدد وليس كذلك اشخاص الناس فانه ليس من شأن عدة
موضوعات منها ان يتحد موضوع انسان واحد نعم كل واحد منها
واحد بموضوعه الواحد ولكن ليس المجتمع من الكثرة واحدا بالموضوع
وليس حاله حال كل قطعة من الماء فانها واحدة في نفسها بموضوعها
والجملة لها انها واحدة في الموضوع اذ من شأن موضوعاتها
ان يتحد موضوعا واحدا فيكون جملتها ماء واحدا لكن كل واحد من
القسمين اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن ان يكون له او لا يكون فان
كان فهو تام وواحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ومن عادة الناس
ان يجعلوا الكثير غير واحد وهذه الوحدة التمامية اما ان يكون بالعرض والوضع

كدرهم تام او دينار تام واما ان يكون بالحقيقة وذلك اما بالصناعة كالبيت
التام فان البيت الناقص لا يق له بيت واحد واما بالطبيعة كشخص انسان
واحد تام الاعضاء ولان الخط المستقيم قد يقبل زيادة في استقامة
ليست موجودة له فليس بواحد من جهة التمام واما المستديرة فاذ ليس يقبل
بل حصلت له بالطبع الاحاطة بالمركز من كل جهة فهي تام فهو واحد بالتمام
ويشبه ان يكون ايضا كل شخص من الناس واحدا من هذه الجهة
فيكون بعض الاشياء يلزمه التمام كالاشخاص والخط المستدير وبعضها لا
يلزمه التمام كالماء والخط المستقيم واما الواحد بالمناسبة فهي مناسبة
مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة من الملك واحدة
فان هاتين الحالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة
ما يشبههما بالعرض اعني وحدة السفينة والمدينة بها هي وحدة بالعرض و
نقول من راس انه اذا كانت الوحدة اما ان يق على اشياء
هي كثيرة بالعدد او يق على شيء واحد بالعدد وقد عددنا الحصرنا
اقسام الواحد بالعدد فلنتنقل الى الجملة الاخرى واما الاشياء
الكثيرة بالعدد فانما تتحد من جهة اخرى واحدة لاتفاق بينها في معنى
فاما ان يكون اتفاقها في النسبة او في محمول غير النسبة واما في موضوع
والمحمول اما جنس واما نوع واما فصل واما عرض فيكون سهلا عليك
من هذا الموضع ان تعرف انا قد حققنا اقسام الواحد وانت تعرف
بما قد عرفت ايها اولى بالوحدة واسبق استحقاقا لها فتعرف ان الواحد
بالجنس اولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة وان الواحد بالنوع
اولى من الواحد بالجنس والوحدة بالعدد اولى من الواحد بالنوع
والبسيط الذي لا ينقسم بوجه اولى من المركب والتام من الذي

اولى من الناقص والواحد قد يطابق الموجود في ان الواحد يقع
على كل واحد من المقولات كالموجود لكن مفهومهما كما علمت مختلف
ويتفقان في انه لا يدل واحد منهما على جوهر شيء من الاشياء وقد علمت ذلك

الذي يصعب تحقيقه الان ماهية الواحد وذلك انا لو قلنا ان
الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر فاخذنا
في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحدد بالواحد لان
الواحد مبدا الكثرة ومنه وجودها وماهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة
استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هي المجتمع
من وحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا اخر
وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه ان يكون هو الكثرة
نفسها واذا قلنا من الوحدات او الوحدان او الاحاد فقد
اخذنا لفظ الجمع وهذا اللفظ لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان
الكثرة هي التي تعد بالواحد فيكون قد اخذنا في حد الكثرة الوحدة
ويكون ايضا قد اخذنا في حدها العد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة
ايضا فمما عسر علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه
يشبه ان يكون الكثرة اعرف عند تخيلنا والوحدة اعرف عند عقولنا
ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التي نتصورها بديا
لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها اولا من غير مبدا لتصورها عقلي
بل ان كان فلا بد خيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا
وهناك تاخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوائل التصور ويكون تعريفنا
الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي ليومي الى معقول

عندنا الا بتصوره حاضرًا في الذهن فاذا قالوا ان الوحدة هي الشي
الذي ليس فيه كثرة دلّوا على ان المراد بهذه اللفظ الشي المعقول
عندنا بديًّا الذي يقابل هذا الاخر الذي ليس هو ومنبهه عليه بسلب هذا
والعجب ممّن يحد العدد فيقول انّ العدد كثرة مولفة من وحدات
او من احاد والكثرة نفس العدد وليس كالجنس للعدد وحقيقة الكثرة انها
مولفة من وحدات فقولهم ان الكثرة مولفة من وحدات كقولهم ان
الكثرة كثرة فان الكثرة ليس الا اسمًا للمولف من الوحدات فان قال
قائل ان الكثرة قد تولّف من اشياء غير الوحدات مثل الناس و
الدوابّ فنقول كما ان هذه الاشياء ليست وحدات بل اشياء موضوعة
للوحدات كذلك ايضًا ليست هي كثرة بل هي اشياء موضوعة للكثرة و
كما ان تلك الاشياء احاد لا وحدات كذلك هي كثيرة لا كثرة والذين
تخلصوا انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة ذات ترتيب فقد تخلصوا
من هذا فما تخلصوا فان الكمية يحوج تصورها للنفس الى ان يعرف
بالجزء او القسمة او المساواة اما الجزء والقسمة فانما يمكن تصورهما بالكمية
واما المساواة فان الكمية اعرف منها عند العقل الصريح لان المساواة
من الاعراض الخاصة بالكمية التي يجب ان يؤخذ في حدها الكمية فيقول ان
المساواة هي اتحاد في الكمية والترتيب الذي اخذ في حد العدد ايضًا
هو مما لا يفهم الا بعد فهم العدد فيجب ان يعلم ان هذه كلها تنبيهات
مثل التنبيهات بالامثلة والاسماء المترادفة وان هذه المعاني متصوّرة كلها
او بعضها لذواتها وانما يدل عليها بهذه الاشياء لينبه عليها وتميّز
الآن انّ الوحدة اما ان يقع على الاعراض واما ان يقع
على الجواهر واذا قيلت على الجواهر فليس يقع عليها كفصل ولا كجنس

البتة اذ لا دخول لها في تحقيق ماهية جوهر من الجواهر بل هي امر لازم للجوهر
كما قد علمت فلا يكون اذن قولها عليها قول الجنس والفصل بل قول
عرض فيكون الواحد جوهرًا والوحدة هي المعنى الذي هو العرض
فان العرض الذي هو الواحد الحمل وان كان كونه عرضًا لذلك
المعنى قد يجوز عليه ان يكون جوهرًا فانما يجوز ذلك عليه اذا اخذ مركبًا
كالابيض واما طبيعة المعنى البسيط منه لا محالة عرض بالمعنى الاخر اذ هو موجود
في الجوهر وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقًا فلننظر الان في
الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست كجزء منه مقومة له هل يصح قوامها
مفارقة للجواهر انّ هذا مستحيل وذلك لانها ان كانت
وحدة مجردة لم يخل اما ان يكون مجرد ان لا ينقسم وليس هناك طبيعة
هي المحمول عليها انها لا تنقسم او يكون هناك طبيعة اخرى والقسم الاول
محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود ذلك الوجود لا ينقسم فان
كان ذلك الوجود لا محالة معنى غير الوحدة وانه لا ينقسم فاما ان يكون ذلك
الوجود جوهرًا او يكون عرضًا فان كانت عرضًا فالوحدة في عرض
لا محالة ثم في جوهر وان كان جوهرًا والوحدة لا تفارقه فهي موجودة فيه وجود
ما في الموضوع وان كانت تفارقه فتكون الوحدة اذا فارقت ذلك الجوهر
يكون لها جوهر اخر يصير اليه وتقارنه اذا فرض وجودها مقارنة لجوهرية
وذلك الجوهر لو لم يصر اليه هذا الوحدة لم يكن له وحدة وهذا محال
او يكون له وحدة كانت ووحدة لحقت فيكون له وحدتان لا وحدة
واحدة فيكون جوهرين لا جوهرًا واحدًا لان ذلك الجوهر واحد اخر مع
هذا محال وايضًا فان كانت كل وحدة في جوهر اخر فاحد الجوهرين لم
ينتقل اليه الوحدة وعاد الكلام جذعًا فيما انتقل اليه الوحدة وصار ايضًا

جوهرين وان كانت كل وحدة في الجوهر جميعا فيكون الوحدة الشوية
هف فبين ان الوحدة ليس من شانها ان تفارق الجوهر الذي
هي فيه ونبتدي انه ان كانت الوحدة ليست مجردة انها
لا تنقسم بل كانت وجود الا تنقسم حتى يكون الوجود داخلا في الوحدة
لا موضوعا لها فاذا فرضنا انه قد فارقت منه الوحدة ان كان
يمكن ان توجد بذاتها كانت وجود الا تنقسم مجردا ولم يكن انه
وجود الا تنقسم فقط بل يكون الوحدة وجودا جوهريا لا تنقسم
اذ قام ذلك الوجود لا في موضوع فلا يكون للاعراض وحدة بوجه
من الوجوه وان كان للاعراض وحدة بوجه من الوجوه مالكون
وحدة غير وحدة الجواهر ويكون لوقوعها باشتراك الاسم فيكون الصنف
من الاعداد ما تاليفه من وحدة الاعراض ومن الاعداد ما تاليفه
من وحدة الجواهر فلننظر هل تشتركان في معنى الوجود الذي
لا ينقسم او لا تشتركان فان لم تشتركا فيكون الوحدة في احدهما
وجودا منقسما وفي الاخرى ليس كذلك ولسنا نعني بوحدة الاعراض
او الجواهر ذلك حتى نعني في احدهما بالوحدة شيئا غير انه وجود
غير منقسم وان اشتركا في ذلك المعنى فذلك المعنى هو الوجود
الغير المنقسم الذي اياه نعني بالوحدة وذلك المعنى اعم من المعنى
الذي ذكرناه قبل الان فان ذلك كان يلزمه مع كونه وجودا
لا ينقسم ان يكون وجودا جوهريا اذ قد كان يمكن فرضه مجردا
وذلك المعنى لاجله ان كان جوهرا لم يعرض للعرض وليس يلزم
ان نقول انه ان كان عرضا لم يعرض للجوهر فان الجوهر يعرض له
العرض ويقوم به العرض والعرض لا يعرض له الجوهر حتى يكون

فاما فيه فاذن الوحدة الجامعة اعم من ذلك المعنى وكلا معنييها
ومن حيث هي وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة اخرى فذلك لا يفارق
موضوعاته والا صار ذلك المعنى الاخص فان كان هذا ممتنع
اعني ان يكون الوحدة وجودا غير منقسم في الاعراض والجواهر
ويجوز مع ذلك ان تفارق فيكون جوهرا عرض لعرض او يكون
الوحدة مختلفة في الجواهر والاعراض فبين ان الوحدة حقيقتها معنى
عرضي ومن جملة اللوازم للاشياء وليس لقائل ان يقول ان
الوحدة انما لا تفارق على سبيل ما لا يفارق من المعاني العامة
قائمة دون فصولها كما لا يفارق الانسانية الحيوانية ومع ذلك
المغايرة لا يوجب العرضية بل انما يوجب العرضية امتناع ان
يكون للمعنى المحصل الموجود المشخص فنقول ليس الامر كذلك فان
ما فرضناه اعم الى ما فرضناه اخص ليس نسبته المتقسم الى الفصل المقوم
فقد بينا ان الوحدة غير داخلة في حد جوهر او عرض بل نسبته لازم
عام واذا اشرنا الى بسيط واحد منه كان متميز الذات عن
التخصيص الذي تقارنه لا كاللونية التي في البياض فاذا صح انه
مفارق صح ان المحمول الذي هو معنى لازم عام مشتق الاسم
من اسم معنى بسيط هو معنى الوحدة وذلك عرض واذا كانت
الوحدة عرضا فالعدد المؤلف من الوحدة عرض
واما الكميات المتصلة فهي مقادير
المتصلات اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي مع
الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة مواضع واما الجسم بالمعنى
الاخر الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا عنه وهذا المقدار قد ظن

انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لامحالة ولكنه
من الاعراض التي تتعلق بالمادة وتبقى في المادة ولان هذا
المقدار لا تفارق المادة الا بالتوهم ولا تفارق الصورة التي للمادة لانه
مقدار الشيء المتصل الذي يقبل ابعاد كذا وكذا وهذا لا يمكن ان يكون
بلا هذا الشيء كما ان الزمان لا يكون الا بالمتصل الذي هو المسافة
وهذا المقدار هو كون المتصل بحيث يمسح بكذا كذا مرة منه او لا يمسح
ان توهم غير متناه توهماً وهذا مخالف لكون الشيء بحيث يقبل فرض
الابعاد المذكورة فان ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم واما انه يمسح بكذا
كذا مرة او انه لا ينفي مسحه بكذا البتة فقد يختلف فيه جسم وجسم فهذا المعنى هو
كمية الجسم وذلك صورته وهذه الكمية لا تفارق تلك الصورة في الوهم
البتة لكن هي والصورة تفارقان المادة في الوهم واما السطح والخط
فبالحري ان يكون له اعتبار انه نهاية واعتبار انه مقدار والسطح
اعتبار انه يقبل فرض بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين
فقط يتقاطعان على زاوية قائمة وانه انه يقدر ويمسح ويكون اعظم و
اصغر وانه يعرض فيه ابعاد بحسب اختلاف الاشكال فلنتامل
هذه الاحوال فيه اما قبوله لفرض البعدين فانما له ذلك لانه نهاية
الجسم الذي هو قابل لفرض الابعاد الثلثة فان كون الشيء نهاية لقابل
الثلثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك لا انه نهاية مطلقاً مقتضاه ان يكون قابلا
لفرض بعدين وليس هو من هذه الجهة مقداراً بل هو من هذه الجهة مضاف وان كان
مضافاً فلا يكون الا مقداراً وقد عرفت الفرق بين المضاف مطلقاً وبين
المضاف الذي هو المقولة التي لا يجوز على ما بينا ان يكون مقداراً او كيفاً
واما انه مقدار فهو بالجهة الاخرى التي بها يمكن ان يخالف غيره من السطوح

في القدر والمساحة ولا يمكن ان يخالفها بالمعنى الاول بوجه لكنه
من الجهتين جميعاً عرض فانه من حيث هو نهاية عارض للمتناهي
لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يتقوم دونه وقد قلنا انه ليس من شرط الموجود
في شيء ان يطابق ذاته واما اين قلنا هذا ففي الطبيعيات فلنتامل هناك
ان عرضت من هذه الجهة شبهة وانه هو من حيث هو مقدار عرض
ولو كان كون السطح بحيث يفرض فيه بعدان امرا له في نفسه لم يكن
نسبة المقدارية في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدارية الى الكمية الجسمية بل
يكون نسبة ذلك المعنى الى المقدارية في السطح نسبة فصل الى جنس و
النسبة الاخرى نسبة عارض الى صورة وانت تعلم بهذا ابطال الاصول
واعلم ان السطح العرضية ما يحدث ويبطل في الجسم بالانفصال والاتصال
واختلاف الاشكال والتقاطع وقد يكون سطح الجسم مسطحاً ويبطل من
حيث هو سطح ويحدث مستدير وقد علمت فيما سلف من الاوائل و
ان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعاً للتسطيح والكرية في الوجود
ولذلك ليس كما ان الجسم الواحد يكون موضوعاً لاختلاف الابعاد بالفعل
تترادف عليه فكذلك السطح لان السطح اذا ازيل عن شكله حتى
يبطل ابعاده فلا يمكن ذلك الا بقطعه وفي القطع ابطال صورة السطح
الواحد التي بالفعل وقد علمت هذا من اقوال اخر وعلمت انها
لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال غيرها للانفصال وقد علمت
انه اذا انبعثت سطوح ووصل بعضها ببعض تاليفاً يبطل الحدود
المشتركة كان الكائن سطحاً اخر بالعدد بل لو اعيد الى التاليف الاول
لم يكن ذلك السطح الاول بالعدد بل اخر مثله بالعدد وذلك لان
المعدوم لا يعاد واذ قد عرفت صورة الحال في السطح فقد تبين

في الخط فاجعله مثبتاً عليه فقد عرفت ان من الاعراض ما لا
تفارق المادة وجوداً وعرفت ايضاً لا تفارق الصورة التي هي
في طباعها مادة توهماً ايضاً فقد بقي ان نعلم ايضاً كيف ينبغي ان نفهم
قولنا ان السطح يفارق الجسم توهماً وان الخط يفارق السطح توهماً
ان من المفارقة يفهم من هذا الموضع على وجهين احدهما
ان يفرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح والآخر ان يلتفت الى
السطح ولا يلتفت الى الجسم أهو معه او ليس معه وانت تعرف ان
الفرق بين الامرين ظاهر فانه فرق بين ان ينظر الى الشيء وحده
وان كان معتقداً انه مع غيره لا يفارقه وبين ان ينظر اليه وحده مع شرط
مفارقة ما هو محكوم عليه بانه كما التفت اليه وحده حتى هو في وهمك
قائم وحده فهو مع ذلك تفرق بينه وبين الشيء الآخر محكوم بان الشيء
ليس معه فمن ظن ان السطح والخط والنقطة قد يمكن ان يتوهم سطحاً
وخطاً ونقطة مع فرض ان لا جسم مع السطح ولا مع الخط ولا مع النقطة
فقد ظن باطلاً وذلك لانه لا يمكن ان يفرض السطح في الوهم مجرداً ليس
نهاية لشيء الا ان يتوهم مع وضع خاص ويتوهم له جهتان يكون
الصائر اليه ايضاً لا يلقى جانبين غيرين كما علمت فيكون ما توهم سطحاً
غير سطح فان السطح هو نفس الحد لا ذو الحدين وان توهم ان السطح
نفس النهاية التي تلي جهة واحدة فقط من حيث هو كذلك او نفس الجهة
والحد على ان لا انفصال له من جهة اخرى كان ما هو نهاية متوهماً معه جسماً
فكذلك الحال في الخط والنقطة والذي يلوح ان النقطة ترسم بحركتها الخط
فانه امر للتخيل لا امكان وجود له لان النقطة لا يمكن ان يفرض لها
مماسة منتقلة فانا وجدنا ان ذلك جائز بوجه لكن المماسة الممكنة لا تثبت

وكان الشيء لا يبقى بعد المماسة الا كما كان قبل المماسة فلا يكون
هناك نقطة بقيت مبدأ خط بعد المماسة ولا بقي امتداد منها او
من اجل المماسة لان تلك النقطة انما صارت نقطة وحد تعينت
في الطبيعيات بالمماسة لا غير فاذا بطلت المماسة بالحركة كيف تبقى
هي نقطة وكذلك كيف يبقى ما هي مبدأ له رسماً ثابتاً بل انما ذلك في
التخيل فقط وايضاً فان حركتها تكون لا محالة وهناك شيء موجود
تكون الحركة عليه او فيه وذلك الشيء قابل لان يتحرك فيه فهو جسم او
سطح او بعد في جسم او بعد في سطح او بعد هو خط فيكون من الاشياء
موجودة قبل الحركة النقطة فلا يكون حركة النقطة علة لان توجد هي فاما
وجود المقدار الجسماني فقط واما وجود السطح فلوجوب تناهي المقدار
الجسماني واما وجود الخط فبسبب جواز قطع السطح وانقراض الحد ولها
واما الزاوية فنظن بها انها كمية متصلة غير السطح والجسم ومعنى ان يظن بها انها
ان المقدار جسمانياً كان او سطحياً فقد يعرض له ان يكون محاطاً بين
نهايات تلتقي عند نقطة واحدة فيكون من حيث هو بين هذه النهايات
شيئاً ذا زاوية من غير ان يطرح ان له نهاية من جهة اخرى فكانه مقدار اخذ
من بعد منتهي عند نقطة فان شئت سميت نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك
زاوية وان شئت سميت الكيفية التي له من حيث هو بهذا زاوية فيكون الاول
كالمربع والثاني كالتربيع فان اوقعت الاسم على المعنى الاول فكانت الزاوية
مساوية وزائدة وناقصة لنفسها لان جوهرها مقدار وان اوقعت على
المعنى الثاني قبلت ذلك لها بسبب المقدار الذي فيه كالتربيع فلان
الذي هو الزاوية بالمعنى الاول يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة او بعدان
فهو مقدار جسم او سطح والذي يظنه من يقول انه انما يكون سطحاً لكون الحد ان

الخط الفاعل اياه في الوهم بكليتي نقطتيه حتى حدثه حتى كان قد تحرك الطول عرضا
بالجهه فحدث عرض بعد الطول فكان طول وعرض بل لم تحرك الخط الحادث
للزاويه لا في الطول وحده كما هو ولا في العرض حتى يحدث سطح واما تحرك
باحد راسيه محدثت الزاويه فجعلت الزاويه جسما ر ابعا من المقادير
السبب في هذا جملة معنى قولنا ان للشئ ثلاثة ابعاد او بعدين يكون
مجسما او سطحيا فاذ قد عرفت ذلك عرفت ان هذا الذي قاله لا
يلزم ولا ينبغي ان يكون للعاقل اليه اصغا وانما هو شروع من ذلك الافسان
فيما لا يعنيه وهذا العاقل الحيران قد يذهب الى ان السطح ما هو الا نوع
او المستطيل لا غير وليس كلامه فيما يهم مصل بنقل به فقد عرفت وجود الاجرام
وانها اعراض وانها ليست مبادي للاجسام اذ الغلط في ذلك انما حصل
لما عرفت واما الزمان فقد كان يحق لك عرضيه وتعلقه بالحركه كما سلفت
فبقي ان تعلم انه لا مقدار خارجا عن هذه المقادير ان الكم
المتصل لا يخلو اما ان يكون قارا حاصل الوجود بجميع اجزائه او لا يكون فان
لم يكن بل كان متجددا الوجود شيئا بعد شئ فهو الزمان وان كان
قارا وهو المقدار فاما ان يكون اتم المقادير وهو الذي يمكن فيه فرض الابعاد
ثلثه اذ ليس يفرض فيه فوق ذلك وهذا هو المقدار المجسم واما ان
يفرض فيه بعدان فقط واما ان يكون ذا بعد واحد فقط اذ كل متصل فله
بعد ما بالفعل او بالقوه ولما كان لا اكثر من ثلثه ولا اقل من واحد كانت المقادير
ثلثه فالكميات المتصله لذاتها اربعه وقد تقال لاشياء اخر انها كميات
متصله وليست كذلك اما المكان فهو السطح واما الثقل والخفه وانحوهما فانها
توجب بحركتها مقادير في الازمنه والامكنه وليس لها في نفسها ان
تجري بجزء بعدها وان تقابل بالمساواة والمفاوته بان يفرض لها حد يطابق

علي حد ما يجانسه وينطبق ما يليه منه على ما يليه مما يجانسه فينطبق عليه الحد الاخر
فيساوي او يختلف فلا يساوي بل تفاوت فانا نعني بالمساواة والتفاوت
المقارنه المعرفتين للمقدار هذا المعنى واما التجربه التي تعرض للخفه والثقل
بان يكون ثقل بضعف ثقل فان ذلك لانه يحرك في الزمان بضعف
المسافه او في المسافه ضعف الزمان او يحرك الاعظم الى الاسفل في ان
حركه يلزم معها ان يتحرك الاصغر الى العلو وامرا ما يجري هذا المجرى فهو
كالحراره التي يكون ضعف الحراره لاجل انها تفعل في الضعيف او لانها
في ضعف الجسم الحار المتشابه في الحراره وكذلك حال الكبير والصغير و
القليل والكثير فان من اعراض انفه يلحق الكميات من باب المضاف
وانت قد حصلت الكلام في جميع من في موضع اخر فالكميه المنفصله التي
يمكن ان يوجد فيها شئ منها يصح ان يكون واحدا احادا ويكون الذي
لذاته سوا كانت الصحه وجوديه او فرضيه
وبالجمله

ان تحقق منها طبيعة الاعداد وخاصياتها وكيف يجب ان نتصور حالها
ووجودها فقد انتقلنا عنها الى الكميات المتصله مستعجلين لان غرضنا
كان يوجب ذلك ان العدد له وجود في الاشياء
الخارجيه ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له
مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا
قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن فكذلك
ما يترتب وجوده على وجود الواحد واما ان في الموجودات اعدادا
فذلك امر لا شك فيه اذ كان في الموجودات وحدات فوق
وحدات وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه وهو واحد في نفسه

من حيث هو ذلك النوع ولها من حيث هو ذلك النوع خواص والشيء
الذي لا حقيقة له يمتنع ان يكون له خاصية الاولية والتركيب او التمامية او
الزائدية او الناقصية او المربعية او المكعبية او الصم وسائر الاشكال التي
لها فاذن لكل واحد من الاعداد حقيقة تخصه وصورة يتصور منها في النفس
وتلك الحقيقة وحدته التي بها هو ما هو وليس العدد كثرة لا تجتمع في وحدة
حتى يقال انه مجموع احاد فانه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص
ليست لغيره وليس بعجب ان يكون الشيء واحدا من حيث له صورة
ما كالعشرية مثلا او الثلاثية وله كثرة فمن حيث العشرية ما هو بالخواص التي
للعشرية واما الكثرة فليس فيها الا الخواص التي للكثرة المقابلة للوحدة ولذلك
فان العشرة لا تنقسم في العشرية الى عشرتين لكل واحد منهما خواص
العشرية وليس يجب ان يقال ان العشرة ليست الا تسعة وواحد او خمسة
او واحد وواحد وواحد كذلك حتى ينتهي فان قولك العشرة تسعة وواحد
قول حملت فيه التسعة على العشرة وعطفت عليها الواحد فيكون كانك قلت
ان العشرة اسود وحلو فيجب ان تصدق عليها الصفتان المعطوفة
احداهما على الاخرى فتكون العشرة تسعة وايضا واحدا فان لم تعن
بالعطف تعريفا بل عنيت ما يقال ان الانسان حيوان وناطق اي حيوان
ذلك الحيوان الذي هو ناطق يكون كانك قلت ان العشرة تسعة تلك
التسعة التي هي واحد وهذا ايضا مستحيل وان عنيت ان العشرة تسعة تلك
التسعة مع واحد وكان المراد ان العشرة هي التسعة التي تكون مع واحد
حتى ان كانت التسعة وحدها لم تكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت تلك
التسعة عشرة فقد اخطات ايضا فان التسعة اذا كانت وحدها او مع اي شيء
كان معها فانها تكون تسعة ولا تكون عشرة البتة فان لم تجعل مع ضميمة

للتسع

للتسعة بل للموصوف بها فيكون كانك قلت ان العشرة تسعة ومع كونها
تسعة هي ايضا واحد فذلك ايضا خطا بل هذا كله مجاز من اللفظ مغلط
بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذا جميعا فصار منهما شيء غيرهما
وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد من
اجتماع واحد وواحد وتذكر الاحاد كلها وذلك انه لا يخلو اما ان يحد العدد
من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصية من خواصه فذلك يكون
رسم العدد لا حده من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير
الى تركيبه من عددين دون الاخر مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة مع خمسة
لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة وليس تعلق هويتها باحدهما اولى
من الاخر وهي بما هي عشرة ماهيتها واحدة ومحال ان يكون ماهيتها واحدة
وما يدل على ماهيتها من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان كذلك فحدها
ليس هذا ولا ذاك بل ما قلنا ويكون اذا كان ذلك قد كان لها كالحد لها
التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لازما لذلك
وتابعا فيكون هذه رسوما لها على ان تحديدك بالخمسة يحوج الى تحديد الخمسة
وينحل ذلك كله الى الاحاد ويكون مفهوم قولك ان العشرة من خمسة وخمسة
هو مفهوم من ثلثة وسبعة وثمانية واثنين اعني اذا اكتسب ملاحظة ذلك الاحاد
فاذا لحظت صورة الخمسة والخمسة والثلثة والسبعة كان كل اعتبار غير الاخر
وليس للذات الواحدة حقائق مختلفة المفهومات بل انما يكثر لوازمها او
عوارضها ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة
بل هي ستة مرة واحدة لكن اعتبار العدد من حيث احاده مما يصعب
على التخيل او على العبارة فيصار الى الرسوم من الوجه ومما يجب ان
يبحث عنه من حال العدد حال الاثنوية فقد قال بعضهم ان الاثنوية من

العدد وذلك لان الاثنوية هي الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول
وكما ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس بعدد فكذلك الاثنوية التي
هي الزوج الاول ليس بعدد قال ولان العدد كثرة مركبة من الاحاد
والاحاد اقلها ثلثة ولان الاثنوية لا تخلو ان كانت عددا اما ان تكون مركبة
او لا تكون فان كانت مركبة فبعددها غير الواحد وان كانت عددا اولا
فلا يكون لها نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء
بوجه من الوجوه فانه لم يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل
لانها لا انفصال فيها الى وحدات ولا اذا قالوا مركبة من وحدات
يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه
بل يعنون بذلك اكثر او زيد من واحد وقد جرت عادتهم بذلك والاينا لون
ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد فما فرض عليهم
ان يدأبوا في طلب زوج ليس بعدد اذا وجدوا فردا ليس بعدد
وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف له مطلقا بل لا نصف
له عددا من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد
وانما نعني بالعدد ما فيه انفصال و يوجد فيه واحد فالاثنوية اول العدد
وهي الغاية في القلة في العدد واما الكثرة في العدد فلا تنتهي الى حد وقلة الاثنوية
ليست مما لحق هذا لها بل بالقياس الى العدد وليس انه لم يكن الاثنوية
اكثر من شي يجب من ذلك ان لا تكون قلتها بالقياس الى جزءها
فليس يجب ان يكون ما يعرض له اضافة الى شي يلزم ان يكون له اضافة
اخرى الى شي اخر تقارن تلك الاضافة فانه ليس يجب اذا كان
شي من الاشياء يعرض له اضافة ان اضافة قلة واضافة كثرة معا حتى
يكون كانه قليل بالقياس الى شي فهو كثير بالقياس الى شي اخر يلزم

ذلك

ذلك ان يكون يحق قلة يعرض للشي يعرض له معها الكثرة كانه
ليس اذا كان شي ما قليلا ومعلوم كان يجب ان لا يكون شي ما كثيرا وحده
او شي هو جنس و نوع يلزم ان لا يكون شي هو جنس وحده فالاثنين انما
صار القليل قليلا لاجل ان له شيئا هو اليه عدد كثير بل لاجل الشي
الذي ذلك الشي بالقياس اليه كثير فالاثنوية هي القلة الاولية فلتم
فبالقياس الى كل عدد واما الاولية فلانها ليست تكثر عن عدد و
اذا لم تقس الاثنوية الى شي اخر لم يكن قليلة والكثرة يفهم منها معنيان
احدهما ان يكون الشي فيه من الاحاد فوق واحد وهذا ليس بالقياس
الى شي اخر البتة والاخر ان يكون الشي فيه ما في شي اخر وزيادة
وهذا هو الذي بالقياس وكذلك العظم والطول والعرض فالكثرة
مطلقة تقابل الوحدة مقابلة الشي مع مبداه الذي يكيله والكثرة التي تجري
تقابل القلة مقابلة المضاف ولا تضاد بين الوحدة والكثرة بوجه من
الوجوه وكيف والوحدة تقوم الكثرة ويجب ان تحقق القول في هذا

وبالحري ان تامل كيف

يجري المقابلة بين الكثير والواحد فقد كان التقابل عندنا على اصناف
اربعة وقد تحقق ذلك وستحقق بعد الضدان صورة التقابل يوجب ان
يكون اصنافه على هذه الجملة وذلك لان الوحدة مقومة للكثرة ولا شي
من الاضداد يقوم ضده بل يبطله لكن لقائل ان يقول ان الوحدة والكثرة
بهذا شانهما فانه ليس يجب ان يلحق ان الضد يبطل الضد كيف كان
بل ان يلحق ان الضد يبطل الضد بان يحل في موضعه فالوحدة ايضا
من شانها ان تبطل الكثرة بان تحل في الموضوع الذي للكثرة على انا
جوزنا ان يكون الموضوع يعرض له الوحدة والكثرة في جوابه هذا

الانسان ان الكثرة كما انها تحصل بالوحدة فكذلك الكثرة انما تبطل
ببطلان وحداتها ولا تبطل الكثرة البتة لذاتها بطلانا اوليا بل يعرض
لوحداتها اولا ان تبطل ثم يعرض لها ان تبطل معها لبطلان وحداتها
فيكون الوحدة اولا بطلت الكثرة فليست بالقصد الاول تبطلها بل انما
تبطل اولا الوحدات التي للكثرة عن حالها بالفعل الى ان تصير بالقوة
فيلزم ان لا يكون الكثرة فاذن الوحدة انما تبطل اولا الوحدة على انها
ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة فان الوحدة لا تضاد
الوحدة بل على ان تلك الوحدات يعرض لها بسبب مبطل بان
يحدث عنه نوع الوحدة وذلك ببطلان سطوح فان كان لا بد في
المعاقبة التي على الموضوع يجب ان يكون الوحدة ضد الكثرة فالاولى
ان يكون الوحدة ضد الوحدة على ان الوحدة ابطال الحرارة للبرودة
فان الوحدة الطارية اذا ابطلت الوحدة الاولى ابطلتها عما ليس
هو بعينه موضوع الوحدة الاخرى بل الاحرى ان يظن انه جزء
موضوعه واما الكثرة فليست تبطل عن نوع الوحدة بطلانا اوليا
بل ليس يكفي في شرط المتضادين ان يكون الموضوع واحدا
يتعاقبان فيه بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبائع متساوية
متباعدة ليس من شان احدهما ان يتقوم بالاخر للخلاف الذاتي
فيها وان يكون تنافيا اوليا وايضا فللقائل ان يقول انه ليس
موضوع الوحدة والكثرة واحدا فان من شرط المتضادين
ان يكون للاثنين منهما بالعدد موضوع واحد بالعدد وليس
لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد بل موضوع واحد
بالنوع فكيف يكون موضوع الوحدة والكثرة واحدا بالعدد

ان

ان يعلم مما سلف لك حقيقة هذا وما فيه وعليه وله فقد ظهر وبان
التقابل الذي بين الواحد والكثير ليس تقابل التضاد فلننظر
بل التقابل منهما تقابل الصورة والعدم انه يلزم اولا ذلك
ان يكون العدم منهما عدم شيء من شانه ان يكون للموضوع و
للنوع او الجنس على ما قد مضى لك من امر العدم وذلك ان يتحلل
وجها اخر تحمل به الكثرة فيما من شانه ونوعه ان يتكثر وان يتحلل وجها
اخر تحمل به الكثرة عدم الوحدة في اشياء في طبيعتها ان تتوحد
لكن الحق لا يجوز ان يكون شان كل منهما عدم ملكة بالقياس الى الاخر
بل الملكة منهما هو المعقول بنفسه الثابت بذاته واما العدم فهو ان لا
يكون ذلك الشيء الذي هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من
شانه ان يكون فيكون انما يعقل ويحد بالملكة واما القدماء فيوم جعلوا
هذا التقابل من العدم والملكة وجعلوها من المتضادة الاولى ورتبوا
تحت الملكة والصورة الخير والفرد والواحد والنهاية واليمين والنور
والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر وتحت حيز العدم مقابلات
هذه كالشر والزوج والكثرة واللانهاية واليسار والظلمة و
المتحرك والمنحني والمستطيل والطبع والانثى واما نحن فقد يصعب
علينا ان نجعل الملكة هي الوحدة ونجعل الكثرة هي العدم اما اولا فلانا
هو ذا نحد الوحدة بعدم الانقسام او عدم الجزء بالفعل ونأخذ
الانقسام والتجزي في حد الكثرة وقد ذكرنا ما في هذا واما ثانيا
فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها وكيف يكون ماهية الملكة
موجودة في العدم حتى يكون العدم تتالف من ملكات تجتمع و
كذلك ان كانت الملكة هي الكثرة فكيف يكون تركيب الملكة من اعدامها

الوحدة عدم ما

فليس يجوز ان يجعل المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة واذ لا يجوز هذا
فليس يجوز ان يكون المقابلة بينهما هي مقابلة التناقض لان ما كان منه
في الالفاظ فهو خارج عن موافقة هذا الاعتبار وما كان منه في الامور
فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو جنس هذا التقابل فان ازاء
الموجبة الثبوت وبازاء السالبة العدم ويعرض ذلك من الحمل ما
يعرض فلما قلناه فلننظر انه هل التقابل بينهما تقابل المضاف
ليس يمكن ان يقال ان بين الوحدة والكثرة في ذاتيهما تقابل
المضاف وذلك لان الكثرة ليس انما يعقل ماهيتها بالقياس
الى الوحدة حتى يكون انما هي كثرة لاجل ان هناك وحدة وان كان
هي كثرة بسبب الوحدة وقد علمت في كتب المنطق الفرق بين ما لا
يكون الا بشيء وبين ما لا يقال ماهيته الا بالقياس الى شيء بل انما
تحتاج الكثرة الى ان يفهم لها انها من الوحدة لانها معلولة للوحدة
في ذاتها ومعنى انها معلولة غير معنى انها كثرة والاضافة لها انما هي من
حيث هي معلولة والمعلولية لازمة للكثرة لا نفس الكثرة ثم لو كانت
من المضاف لكان كما يقال ماهيتها بالقياس الى الوحدة لكان ايضا
ماهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس الى الكثرة على شرط
انعكاس المضافين ولكانا متكافئين في الوجود من حيث هذه وحدة
وتلك كثرة وليس الامر كذلك فاذ قد بان لك جميع هذا فبالحري
ان نجزم ان لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو ان
الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيل وليس
كون الشيء وحدة وكونه مكيالا شيئا واحدا بل بينهما فرق فان الوحدة
يعرض لها ان يكون مكيالا كما انها يعرض لها ان يكون علة ثم الاشياء

يعرض

يعرض لها بسبب الوحدة التي يوجد لها ان يكون مكيالا لكن
واحد كل شيء ومكياله هو من جنسه فالواحد في الاطوال طول وفي
العروض عرض وفي المجسمات مجسم وفي الازمنة زمان وفي الحركات
حركة وفي الاوزان وزن وفي الالفاظ لفظ وفي الحروف حرف وقد
يجتهد ان يكون الواحد في كل شيء اصغر ما يمكن ليكون التفاوت فيه
اقل ما يكون وبعض الاشياء يكون واحدة مفروضا بالطبع مثل حركة
وبطيه وبعضها يفرض فيه واحد بالوضع فما زاد على ذلك الواحد اخذ
اكثر من الواحد وما نقص منه لم يوخذ واحدا بل يكون الواحد هذا المفروض
بتمامه ويجعل هذا الواحد ايضا من اظهر الاشياء في ذلك الجنس فالواحد
مثلا في الاطوال شبر وفي العروض مثلا شبر في شبر وفي المجسمات
مثلا شبر في شبر في شبر وفي الحركات حركة مقدرة معلومة ولا يوخذ
حركة بهذه الصفة عامة لجميع الحركات المقدرة بالطبيعة وخصوصا التي لا
يختلف بل متفقة حتى يبقى واحدة في كل تقدير وخصوصا التي هي اقل
مقدار حركة والاقل مقدار حركة هو الاقل زمانا وهذا هو الحركة الفلكية الاسرع
جدا المضبوط قدرها لان الدور لا يزاد عليه ولا ينقص المعلوم صغر مقدارها
لسرعة العود وليس مما ينتظر تجدده الى حين في كل يوم وليلة دورة
قريبة الى الوجود والتحديد والى التجربة ايضا بحركات الساعات فيكون
حركة ساعة واحدة مثلا هي مكيال الحركات وكذلك زمانها مكيال الازمنة
وقد يفرض في الحركات حركة واحدة بحسب المسافة الا ان ذلك غير مستعمل و
غير واقع موقع الفرض الاول واما في الاثقال فيفرض ايضا ثقل درهم و
دينار واحد ايضا وفي ابعاد الموسيقى الارخاء التي هي ربع طنيني و
ما يجري مجراها من الابعاد الصغار ومن الاصوات الحرف المصوت المقصور

او الحرف الساكن او المقطع المقصور وليس يجب ان يكون كل واحد
من هذه الاوضاع واقعا بالفعل بل قد يقع بالفرض ويمكن ان يفرض
الواحد من كل باب سوا زيد والنقص مما فرض ومع هذا فليس يجب اذا
كان في هذه الاشياء واحد مفروض ان يكال به جميع ما هو من ذلك
الجنس فانه يجوز ان يكون الاخر مباينا لما يكال به اولا فههنا خط مباين لخط
وسطح مباين لسطح وجسم مباين لجسم واذا كان الخط والسطح والجسم مباين
خطا وسطحا وجسما فكذلك الحركة قد يباين الحركة واذا كان كذلك فالزمان و
الفعل يباين الزمان والفعل ايضا ويجوز ان يكون لهذا الذي يباين ذلك
مباين غير ذلك وقد علمت جميع هذا في صناعة التعاليم فاذا كان كذلك
فيكون اذن للوحدات التي يفرض لكل جنس من هذه كثرة يكاد ان
لا يتناهى لان يكال ولما كان المكيال يعرف به المكيل عد العلم والحس
كالمكائيل للاشياء فانهما يعلم بهما حتى يعضهم ان الانسان يكيل كل شيء
لان الحس والعلم وبهما تدرك كل شيء وبالحري ان يكون العلم والحس
مكيلين بالمعلوم والمحسوس وان كان ذلك اصلا لكنه قد يقع ان يكال
المكيال ايضا بالمكيل فهكذا الحسب ان تصور الحال في مقابلة الوحدة والكثرة
وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر انهما كيف يتقابلان وكيف يقابلان
المساواة فان المساوي يقابل كل واحد منهما فانه لا يجوز ان يكون المساوي
والاعظم الا متخالفين وكذلك المساوي والاصغر اما الاعظم والاصغر فانهما
ان تقابلا من المضاف فكان هذا اعظم بالقياس الى ما هو اصغر ليس المساوي
مضافا الا احدهما بل لما هو مساو له ويظن انه ليس بحيث كان اعظم و
اصغر ان يكون بينهما مساو موجود فان هذا قد علم في موضع اخر فاذا كان
الامر على هذا فبالحري ان يكون المساوي ليست مقابلته الاولى للاعظم و

الاصغر بل لغير المساوي وهو عدمه فيما من شانه ان يكون فيه المساواة
ليس عدمه في النقطة والوحدة واللون والعقل واشياء لا تقدير لها
بل في اشياء لها تقدير وكمية فالمساوي انما يقابل عدمه وهو اللامساواة
لكن اللامساواة يلزم هذين اي الاعظم والاصغر كالجنس لست اعني انه
جنس بل اعني انه يلزم كل واحد منهما فان واحدا منهما هو عظيم والاخر
معنى وجودي يلزمه هذا العدم والاصغر والصغر به من تلك الحيثية تترك

فلا يقع شك في وجودها

وقد تكلمنا ايضا في وجودها في مواضع اخر وقصصنا مشاغبا من ماري
في ذلك لكنه انما يقع الشك في امرها انها هل هي اعراض او ليست
باعراض فان من الناس من يرى ان تلك جواهر تخالط الاجسام
وتسري فيها واللون بذاته جوهر والحرارة كذلك وكل واحد من الاخر
فهي عنده بهذه المنزلة وليس يمنعه ان هذه الاشياء يوجد تارة ويعدم تارة
والشيء المشار اليه قائم موجود فانهم يقولون انه ليس يعدم ذلك بل انه
يفارق قليلا قليلا مثل الماء الذي يبل به ثوب فانه بعد ساعة لا يوجد
هناك ماء ويكون الثوب موجودا بحاله ولا يصير الماء بذلك عرضا بل الماء
جوهر له ان يفارق جوهرا اخر لاقاه فربما فارق مفارقة لا يحس فيها
بالاجزاء المفارقة منه لانها فارقت وهي اصغر مما يدركه الحس مفترقة
ويقول بعضهم انها يكمن فبالحري ان نبين ان ما يقولونه باطل لانه
ان كانت هذه جواهر اما ان يكون جواهر هي اجسام او يكون جواهر ليست
باجسام فان كانت جواهر غير جسمانية فاما ان يكون بحيث يمكن ان
يؤلف منها جسم وهذا محال لما يجري في ابعاد جسمانية فليس يمكن ان

يولف من جسم واما ان لا يكون لكن انما يكون وجودها بالمقارنة للاجسام والسيلان فيها فاول ذلك ان يكون لبعض الجواهر وضع وكل جوهر ذي وضع فانه منقسم قد تبين ذلك وثانيا انه لا يخلو اما ان يكون كل واحد من هذه الجواهر من شانه ان يوجد مفارقا للجسم الذي يكون فيه او لا يكون فان لم يوجد مفارقا وكان وجوده في الاجسام على انها متقومة له اذ ليست فيه كالاجزاء ولا هي مفارقة والجسم الموصوف بها مستكمل الجوهر بنفسه فليست الا اعراضا وانما لها اسم الجوهر فقط وان كانت تفارق اجسامها فاما ان يكون مفارقة منتقل بها من جسم الى جسم من غير ان يصح لها قوام مجرد او يكون لها مفارقة وقوام مجرد فان كانت اذا لم توجد في جسم وكانت فيه فانما يكون ذلك بان ينتقل الى الاخر ويجب من ذلك ان يكون كل جسم فسد بياضه فعلا ينتقل بياضه الى جسم يماسه او يقرب منه ويجب ان يحصل في جسم بعيد وغير مقارن جسما في حق قطع المسافة وليس الامر كذلك واما الكمون فقد فرغنا منه وبينا استحالته ويجب من ذلك ان يكون كل جسم يسخن جسما فانه ينتقل اليه من حرارة نفسه فيبرد هذا الذي يسخن ثم هذا النوع من الانتقال لا يبطل عرضيته اذ كثير من الناس جوزوا في الاعراض بعينها هذا الانتقال اعني الانتقال في اجزاء الموضوع و الانتقال من موضوع الى موضوع وانما كان لا يكون عرضا لو صح قوامه لا في موضوع اما القائم في موضوع اذا نظر فانه بل يصح له ان ينتقل الى موضوع اخر من غير ان تجرد عنهما فهذا الاعتبار ليس يصح الا لعلة القوام في الموضوع ثم هذا لا يصح البتة لانه لا يخلو اما ان يكون الذي وجد في موضوع ما يتعلق ذاته بتشخيص ذلك الموضوع الشخصي فمعلوم انه لا يجوز ان يبقى شخصه الا في ذلك الموضوع الشخصي وان كان انما اوجد في ذلك الموضوع

من الاسباب وليس ذلك السبب مقوما من حيث هو ذلك الشيء فقط يمكن ان يزول عنه ذلك السبب وتلك الاسباب حتى لا يحتاج في قوامه الى ذلك الموضوع وزوال ذلك السبب ليس يكون سبب احتياجه الى موضوع اخر لان السبب في ان لا يحتاج الشيء الى موضوع اخر هو عدم السبب في ان كان يحتاج وهو في ذاته ليس يحتاج فزوال ذلك السبب ليس هو نفس وجود السبب الاخر الا ان يكون مستحيلا زوال ذلك السبب الا لوجود هذا السبب الاخر لا غير فاذا عرض هذا السبب زال ذلك السبب فيكون ذلك الشيء قد فارقته الحاجة الى الموضوع الاول واحتاج الى الموضوع الاخر لامرين اما الاول فبزوال السبب الاول واما الثاني فبوجود السبب الثاني لكن جملة هذه الاسباب يكون امورا خارجة عن طباعه وليس يحتاج اليها في تحقق ذاته موجودا اذ ذلك اللون مثلا بل انما يحتاج اليها في ان يختص بموضوع لكونه لونا وكونه هذا اللون بعينه ان كان غنيه عن الموضوع فليس يحوج شيء الى ان يجعل محتاجا الى الموضوع فان الغني لوجوده عن الموضوع لا عرض له ما يحوجه الى الموضوع الا بانقلاب عينه وان كان لا لعينه بل يعلق بموضوع فيكون ذلك الموضوع متعينا له لانه مقتضى امر متعين بعينه فان المتعين الاقتضى الى شيء اتفق مما لا نهاية له بالقوة مما ليس بعضه يخالف الاخر وحكمه فان قيل كيف يقتضي الواحد المعين فهو يقتضي الذي يعلق به صحة وجوده او لا تعين له بذلك فهذا اللون من حيث هو هذا اللون اما غني عن الموضوع واما مفتقر الى موضوع واحد واما انقلاب العين فقد علمنا من ذكره ما يجب ان يخرج منها فان انقلاب العين ليس يعنى به ان يعدم هذا ويوجد ذلك من غير ان يدخل من الاول شيء في الثاني فانه ان كان كذلك فيكون الاول قد عدم والاخر قد حصل ولا يكون الاول هو الذي استحال الى

بل انما نعني بالانقلاب ان الموصوف بالاول صار موصوفا بالثاني
وذلك انه قد بقي من الاول شيء في الاخر فيكون مركبا من مادة
وشيء فيها فان كان هذا صفة اللونية مثلا في مسئلتنا فيكون في
اللونية شيء يبطل وشيء يبقى فيكون ذلك الذي يبطل هو الذي
صار الشيء لونا بل هو اللونية وهو الصورة المادية او العرض وكلاهما
فيها ونرجع واما ان كان يجوز له ان يفارق بين الجواهر و
يقوم مثلا بياضا او شيئا اخر بذاته فلا يخلو اما ان يكون ح اليه
اشارة ويكون البياض الذي من شانه ان يدرك الا انا
نعجز عن ادراكه لقلة الحاشية ويكون على الجملة التي نعرف البياض
عليها فان كان كذلك فيلزم ان يكون حلا موجودا حتى يكون منه
مشار اليه وليس في الاجسام ويلزم ان يكون له وضع ما وتقدير
ما فيكون له في ذاته مقدار ما يكون الا القليل منه محسوسا فاما الا يكون
بياضا الا وضع له ولا مقدار له فضلا عن ان يراه واذا كان له مقدار
ووضع وزيادة هي هيئة البياضية كان جسما ابيض لا مجرد البياض فانا
نعني بالبياض هذه الهيئة الزائدة على المقدار والجسم وان كان لا بمعنى
على الجملة التي كان نعرف البياض عليها بل انتقل عن تلك الصورة
وصار شيئا اخر روحانيا فيكون البياض مثلا له موضوع يعرض له
ان يكون فيه البياضية التي على النحو المعروف ويعرض له ان يصير مرة
اخرى بصورة اخرى روحانية فيكون اولا ما نعرفه بياضا فقد
زالت صورته واما المفارق العقلي فقد اشرنا فيما سلف
الى انه لا يجوز ان ينتقل مثل هذا الشيء مرة اخرى ذا وضع ومخالطا
للاجسام واما ان جعل جاعل البياض شيئا في نفسه ذا مقدار

فيكون

فيكون له وجودان وجود انه بياض ووجود انه مقدار فان كان مقداره
بالعدد غير مقدار الجسم الذي هو فيه بالعدد وكان في الاجسام ساريا
فيها فيكون قد دخل بعد في بعد وان كان هو نفس الجسم منحازا فيكون
الامر قد عاد الى ان الشيء الذي هو البياض جسم وله بياضية فيكون
البياضية موجودة في ذلك الجسم الا انها لا يفارق ولا يكون البياض
مجموع ذلك الجسم والكيفية بل شيء في ذلك الجسم اذ حد البياض و
ماهيته ليس ماهية الطويل العريض العميق بل يكون هيئة الطويل العريض
العميق كالحلاوة ايضا على هذا الرأي فيكون البياض مقارنا لهيئة شيء
باعتباله وهذا معنى قولنا الصفة في الموصوف ويكون مع ذلك لا يفارقه
وليس جزءا من ذلك الشيء الذي هو الطويل العريض فيكون
البياض والحرارة عرضا الا انه لازم فبقي الكلام في ان من طبيعته
ان يفارق ايضا فقد تبين ان الكيفيات التي هي المحسوسة اعراض و
هذا مبدا للطبيعيات واما الاستعدادات فامرها اوضح واما التي
يتعلق بالنفس وذوات الانفس فقد تبين في الطبيعيات انها اعراض
تقوم في اجسام وذلك حين تكلمنا في احوال النفس
واما العلم فان فيه شبهة وذلك ان
لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة
عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض
اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته
جوهر لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك
العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي ان ماهية الجوهر جوهر
بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية

الجواهر المعقولة فانها مهية من شانها ان يكون موجودة في الاعيان
لا في موضوع اي ان هذه المهية هي المعقولة عن امر وجوده في الاعيان
ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في
حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع
بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان
ليس في موضوع فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان قيل يراد الاعيان
التي اذا حصل فيها الجواهر صدرت عنها افاعيلها واحكامها والحركة كذلك
ماهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في
العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها محركة للعقل لان معنى
كون ماهيتها على هذه الصورة هو انها مهية تكون في الاعيان كمالاً لما
بالقوة واذا عقلت فان هذه المهية يكون ايضا بهذه الصفة فانها في
العقل مهية يكون في الاعيان كمالا ما بالقوة وليس يختلف كونها في الاعيان
وكونها في العقل فانها في كليهما على حكم واحد فانها في كليهما مهية حدّ في
الاعيان كمالاً لما بالقوة فلو كنا قلنا ان الحركة مهية يكون كمالاً لما بالقوة
في الاين مثلاً لكل شيء يوجد فيه ثم وجدت في النفس لا كذلك لكانت
الحقيقة يختلف وهذا كقول القائل ان حجر المغناطيس حقيقته انه حجر
يجذب الحديد واذا وجد مقارنا للجسم كهيئة الانسان ولم يجذبه وجد
مقارنا للجسم حديدا ما فجذبه فلم يجب ان يقال انه مختلف الحقيقة في الكيف
وفي الحديد بل هو في كل واحد منهما الصفة واحدة وهو انه حجر من شانه
ان يجذب الحديد فانه اذا كان في الكف ايضا كان بهذه الصفة واذا كان
عند الحديد ايضا كان بتلك الصفة وكذلك حال ماهيات الاشياء في العقل
والحركة في العقل ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في موضوع

فقد بطل ان يكون في العقل مهية ما في الاعيان ليست في موضوع فان
قيل فقد قلتم ان الجوهر هو مهية لا يكون في موضوع اصلا وقد صيرتم
مهية المعلومات في موضوع   قد قلنا انه لا يكون في موضوع
في الاعيان اصلا فان قد جعلتم مهية الجوهر انها تارة يكون عرضا وتارة
جوهرا وقد منعتم هذا   انما منعنا ايضا ان يكون مهية شيء توجد
في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج
الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول
معقول تلك المهية يصير عرضا اي يكون موجودة في النفس لكن يجوز ولقائل
ان يقول فمهية العقل الفعال والجواهر المفارقة ايضا كذا يكون حالها حتى
يكون المعقول منها عرضا لكن المعقول منها لا يخالفها لانها لذاتها معقولة
ليس الامر كذلك فان معنى قولنا انها لذاتها معقولة هو انها العقل ذاتها
وان لم يعقلها غيرها وايضا انها مجردة عن المادة وعلائقها لذاتها لا
بتجريد يحتاج الى ان يتولاه العقل واما ان قلنا ان هذا المعقول منها
يكون من كل وجه هي او مثلها او قلنا انه ليس يحتاج الى وجود المعقول
منها الآن يوجد ذاتها في النفس فقد احلنا فان ذاتها مفارقة ولا
يصير نفسها صورة لنفس انسان ولو صارت لكانت تلك النفس قد
حصل فيها صورة الكل وقد علمت كل شيء بالفعل ولكانت يصير كذلك
لنفس واحدة ويبقى النفوس الاخرى ليس لها الشيء الذي يعقله اذ قد
استبدّ بها بعضها والذي نقول ان شيئا واحدا يكون صورة بالعدد لمواد
كثيرة لا اما ان يكون فيها بل بان يكون هي بعينها منطبعة في تلك المادة
وفي اخرى واخرى فهو محال نعلم بادنى تامل وقد اشرنا الى المحال في
ذلك عند كلامنا في النفس وسنخرج من بعد الى خوض في ابانة ذلك

فاذن تلك الاشيا انما تحصل في العقول البشرية معاني ماهياتها
لا ذواتها ويكون حكمها كحكم ساير المعقولات من الجواهر الا في شي
واحد وهو ان تلك تحتاج الى تقشرات حتى تجرد منها معنى معقول
وهذا لا تحتاج الى شي غير ان يوجد المعنى كما هو فينطبع بها النفس
وهذا الذي قلناه انما هو نقض حجة المحتج وليس فيه اثبات ما نحن اليه
ان هذه المعقولات سنبين من امرها بعد ان ما كان من الصور
الطبيعية والتعليميات فليس يجوز ان تقوم مفارقا بذاته بل يجب ان
يكون في عقل او نفس وما كان في اشيا مفارقة من نفس وجود ذلك
المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا بها بل يجب ان نتاثر عنها ثم يكون
ما نتاثر عنها هو علمنا بها وكذلك لو كانت صور مفارقة وتعليميات
مفارقة فانما يكون علمنا بها ما يحصل لنا منها ولا يكون نفسها اتوحد
لنا منفعلة اليها فقد بينا بطلان هذا في مواضع بل الموجود لنا منها
الآثار المحاكية لها الحاصلة وهي علمنا وذلك اما ان يحصل لنا في
ابداننا او في نفوسنا وقد بينا استحالة حصول ذلك في ابداننا
فبقي انها تحصل في نفوسنا ولانها آثار في النفس لا ذوات تلك
الاشيا ولا امثال لتلك الاشياء قايمة لا في مواد بدنية او النفس
فيكون بلا موضوع له يتكثر نوعه بلا سبب يتعلق بوجه فهي اعراض
في النفس

وقد بقي جنس واحد من الكيفيات محتاج الى اثبات
وجوده والى التنبيه على كونه كيفية وهذه هي الكيفيات التي في
الكميات اما التي في العدد كالزوجية والفردية وغير ذلك فقد علم
وجود بعضها واثبت وجود الباقي في صناعة الحساب واما انها

اعراض فلانها متعلقة بالعدد وخواص له والعدد من الكم و
اما التي تعرض للمقادير فليس وجودها ببين فان الدايرة
والخط المنحني والكرة والاسطوانة والمخروط ليس شي منها بين
الوجود ولا يمكن للمهندس ان يبرهن على وجودها الآن ساير
الاشياء انما يبين له بوضع وجود الدايرة وكذلك المربع وكذلك
ساير الاشكال واما الكرة فانما يصح وجودها على طريق المهندسين اذا
اذا دار دايرة في دايرة على نحو ما علمت والاسطواني اذا حركت
دايرة حركة يلزم فيها مركزها خطا مستقيما طرفه مركزها في اول الوضع
لزوما على الاستقامة والمخروط اذا حركت مثلثا قايم الزاوية
على احد ضلعي القايمة حافظا بطرف ذلك الضلع مركز الدايرة ودايرا
بالضلع الثاني على محيط الدايرة ثم الدايرة مما ينكر وجودها جميع من يرى
ان تاليف الاجسام من اجزاء لا تتجزى فيجب ان نبين وجود الدايرة
واما عرضيتها فيظهر لنا لتعلقها بالمقادير التي هي اعراض
اما على مذهب من تركب المقادير من اجزاء لا تتجزى فيمكن ان [illegible]
عليه وجود الدايرة من اصوله ثم ينقض بوجود الدايرة جزء الذي لا
يتجزى وذلك لانه اذا فرضت دايرة على النحو المحسوس فكانت
على ما يقولون غير دايرة بالحقيقة بل كان المحيط مضرسا وكذلك اذا فرض
فيها جزء على انه المركز وان لم يكن ذلك الجزء مركزا بالحقيقة فقد يكون عندهم
مركزا في الحس ونجعل المفروض مركزا في الحس طرف خط موتلف
من اجزاء لا تتجزى مستقيم فان ذلك صحيح الوجود مع فرض ما لا يتجزى
فان طوبق بطرفه الآخر جزء من الذي عند المحيط ثم ازيل وضع واحد
الجزء الذي يلي الجزء من المحيط الذي اعتبرناه وطابقناه الخط اولا للطوبق

بر راس الخط المستقيم مطابقة مماسة او موازاة هناك الى جهة المركز
فان طابق المركز فذلك الغرض وان زاد او نقص فيمكن ان يتمم ذلك
بالاجزاء حتى لا يكون هناك جزء يزيد لانه ان زاد ازال وان نقص
تمم وان نقص بازالته وزال بالمحاذاة فهو مستقيم لا محالة و فرض جميع
مستقيم فاذا فعل ذلك بجزء جزء تمت الدائرة ثم ان كان في سطحها
الظاهر ليس اقصر من اجزاء فان كانت موضوعة في فرج اذ خلت
تلك الاجزاء الفرج ليسد بها الخلل من السطح كلها وان كانت
لا تدخل الفرج فالفرج اقل منها في القدر فهي اذن تتقسم اذ الذي
يملأ الفرج اقل حجما منها وما هو كذلك فهو في نفسه منقسم وان لم يكن
موضوعة في فرج ازيلت عن وجه السطح من غير حاجة اليها فان كان
قال قائل انه اذا طوبق الجزء بين الجزء المركزين وبين المحيطين
مرة فليس يمكنه التطبيق لا بمماسة ولا بموازاة مع المركزي والذي
يلي ذلك الجزء من المحيط فانا نقول لهم ارايت لو اخذت هذه
الاجزاء كلها ونفي الذي في المركز والمحيط اهل كان بينهما استقامة
يمكن ان يطبق عليه هذا الخط فان لم يجوزوا ذلك فقد خرجوا
عن البين نفسه واوقعوا انفسهم في شغل اخر وهو انه يمكن ان
تفرض مواضع مخصوصة فيما بينها الاستقامة في الخلاء الذي
حسن يكون بين جزئين في الخلاء استقامة وبين جزئين اخرين
لا يكون وهذا استشطط فمن يتكلفه ويجوز القول به فلا ضير فانما
يبيع عقله بحس بخس وان الملاءه بالطبع تشهد ان بين كل جزئين
تنفق محاذات لا محالة لا ما هي من الملاء فقصر من الملاء او افقر بعد
في الملاء وان قالوا ان ذلك يكون ولكن ما دامت هذه

الاجزاء موجودة فلا يكون بينها هذه المحاذات ولا يجوز ان لو اخذ
طرفيها طرفا مستقيم فهذا ابعد من ذلك فيكون كان تلك الاجزاء
ان وجدت تغير حكم المحاذات عن حكمه لو كانت معدومة وجميع هذا
مما لا يشكل على البديهة بطلانه ولا الوهم الذي هو القانون في
الامور المحسوسة واما يتعلق بها كما علمت بصورة على ان الاجزاء
التي لا تتجزى لا يتألف منها بالحقيقة لا دايرة ولا غير دايرة وانما
هذا على قانون القائلين بها واذا صحت الدايرة صحت الاشكال
الهندسية فبطل الجزء بعلم ذلك من ان كل خط ينقسم بقسمين متساويين
وان قطر الا يشارك ضلعا وما اشبه ذلك فان الخط الفرد
الاجزاء لا ينقسم بقسمين متساويين وكل خط مولف من اجزاء الاخر
يشارك كل خط وهذا خلاف ما برهن عليه بعد وضع الدايرة وكذلك
اشياء اخرى غير هذا واما اثبات الدايرة على اصل المذهب الحق
فيجب ان يتكلم فيه واما الاستقامة ووجود محاذاة بين طرفي
خط اذا لزمه المتحرك لم يكن جايدا وان فارقه كان جايدا عادلا
فذلك امر لا يمكن دفعه   قد تبين في الطبيعيات من وجه
وجود الدايرة وذلك انه تبين ان جسما بسيطا وتبين ان
كل جسم بسيط فله شكل طبيعي وتبين ان شكله الطبيعي هو الذي
لا يختلف البتة في اجزائه ولا شيء من الاشكال الغير المستديرة
كذلك فقد صح وجود الكرة وقطعها بالمستقيم هو الدايرة فقد صح
وجود الدايرة واذ قد يمكننا ان نصحح ذلك فنقول من البين انه
اذا كان خط او سطح على وضع ما فليس من المستحيل ان يكون
لخط اخر او سطح اخر ان يكون وضعه بحيث يلاقيه من احد طرفيه

على زاوية ثم من البين انا يمكننا ان ننقل هذا الجسم او هذا الخط نقلا
كيف شئنا الى ان يصير ملاقيا لذلك الاخر او موضوعا في وضعه
كانه يحاذيه بجميع امتداده ملاقيا له او موضوعا في وضعه او موازيا
ويمكن لجسم واحد بعينه ان يوضع على وضع ثم يوضع على وضع اخر
تقاطعه والكلام في الجسمين وفي الجسم الواحد واحد فان كانت
استقامة ولم يكن استدارة لم يكن هذا البتة لانه اذا كانت الحركة
الى الانطباق على الاستقامة ذاهبة في الطول ثم راجعة اي
الرجوعات كانت او ذاهبة في السمك راجعة كيف كانت او ذاهبة
عرضا من الجهتين او كيف فرضت فانه اذا كان يحفظ النقطة التي
يفرض على واسط السطح او الخط في تحركها خطا مستقيما فانه لا يلتقي
اليه ذلك الجسم بل يقاطعه كيف كان وانت يمكنك ان تفرض
كل واحد من الاقسام بالفعل وتعتبره بل يجب احد الامر ان
يتفق حركة على صفة اذكرها اما ان يكون احد الطرفين فيهما من الخط
او السطح او الجسم لازما موضعه والاخر منتقل وذلك على الدور
او كلاهما ينتقلان ولكن على صفة ان يكون احدهما ابطأ والاخر
اسرع فيكون الطرفان او المتحرك وحده على كل حال تفعل قوس
دائرة واذا صح وجود قوس دائرة صح ان تضعف الى التمام
وهذا على الاصول الصحيحة واما ان قال احد بالتفكك فالطريق
الاولى مناقضة واقرب التقريب جسما ثقيلا وتجعل احد طرفيه اثقل من
الاخر وتجعله قائما على سطح مستو مماسا له بطرفه الاخف حتى يقوم
قائما عليه وانت تعلم انه يمايل اذا عدل ثقله الى الجهات ما لم يستقر
ثم انه اذا امثل الى جهة فزال الدائم حتى سقط فيحدث دائرة لا محالة

او منحنى اما كيف يكون فلنفرض نقطة في الراس المماس
للسطح وهي انه يلقى نقطة من السطح ولا تخرج اما ان تثبت النقطة
في موضعها فيكون كل نقطة تفرضها في راس ذلك الجسم قد فعلت
دائرة واما ان يكون مع حركة هذا الطرف الى اسفل تحرك
الطرف الاخر الى فوق فيكون قد فعل كل واحد من الطرفين دائرة
ومركزها النقطة المتحددة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط واما
ان تتحرك النقطة متجرة على طول السطح فيفعل الطرف الاخر قطعا
او خطا منحنيا ولان الميل الى المركز انما هو على المحاذات فيجب
ان تنجر النقطة على السطح لان تلك الحركة اما ان يكون بالقسر او
بالطبع وليست بالطبع ولا بالقسر لان ذلك القسر لا يكون الا
عن الاجزاء التي هي اثقل وتلك ليست تدفعها الى تلك الجهة
بل دفعها على حفظ الاتصال دفعها على خلاف حركتها ونقلها
ليتمكن ان تنزل هي كان الغالبة منها اذ هي اثقل تطلب حركة
اسرع والمتوسط ابطأ وهناك اتصال يمنع مثلا ان ينعطف
فيضطر العالي الى ان يشيل السافل حتى ينحدر فيكون الجسم
منقسما الى جزئين جزء يميل الى فوق قسرا وجزء يميل اسفل طبعا
وبينهما حد هو مركز للحركتين وقد خرج منه خط مستقيم فيفعل الدائرة
فتبين انه ان لزم عن انحدار الجسم زوال فهو الى فوق وان
لم يزل عنه فوجود الدائرة اصح واذا ثبت الدائرة ثبت المنحنى لانه
اذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية ايضا وثبت
جواز دوران احد ضلعي القائمة على الزاوية فصح المخروط فان فصل
محاريف صح قطع فصح منحنى

في المضاف وبيان انه كيف يجب ان يتحقق ماهية المضاف والاضافة
وحدهما فالذي قدمنا في المنطق كاف لمن فهمه واما انه اذا ومن
للاضافة وجود كان عرضا فذلك امر لا شك فيه اذ كان امرا لا
يعقل بذاته بل انما يعقل دائما لشيء الى شيء فانه لا اضافة
الا وهي عارضة اول عروضها لجوهر مثل الاب والابن او
للكم ثم منها ما هو مختلف في الطرفين ومنه ما هو متفق فالمختلف مثل الضعف
والنصف والمتفق مثل المساوي والمساوي والموازي و
الموازي والمطابق والمطابق والمماس والمماس ومن
المختلف ما اختلافه محدود محقق كالنصف والضعف ومنه ما هو غير محقق
الا انه مبني على محقق كالكثير الاضعاف والكل والجزء ومنه ما ليس محقق
بوجه مثل الزائد والناقص والبعض والجملة وكذلك اذا وقع مضاف
في مضاف كالازيد والانقص فان الازيد انما هو ازيد بالقياس
الى زائد فيه منقيس الى ناقص ومن المضاف ما في الكيف
ثم منه متفق كالمشابه ومنه مختلف كالسريع والبطيء والثقيل والخفيف
في الاوزان والحاد والثقيل في الاصوات وكذلك ما يقع فيها
كلها اضافة في اضافة وفي الاين كالاعلى والاسفل وفي متى
كالمتقدم والمتاخر وعلى نحو الصفة يكاد ان يكون المضافات
منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل و
الانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي
بالزيادة فاما من الكم كما تعلم واما في القوة مثل الغالب والقاهر
والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب و
الابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة

كالعلم

كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم
يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان هذا الانضباط تعديده
وتحديد لكن المضافات قد يحضر من جهة فقد يكون المضافان شيئين
لا يحتاجان الى شيء اخر من الاشياء التي لها استقرار في المضافين
حتى يعرض لاجلها اضافة مثل المتيامن والمتياسر فليس في المتيامن
كيفية او امر من الامور مستقر صار به مضافا ما التيامن الا نفس التيامن و
ربما احتيج الى ان يكون في كل واحد من الامرين شيء حتى يصير به مضافا
الى الاخر مثل العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية هي
مبدا الاضافة والمعشوق هيئة مدركة هي التي جعلته معشوقا للعاشق وربما
كان هذا الشيء في احد الجنبين دون الاخرى مثل العالم والمعلوم
فان العالم حصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا الى الاخر والمعلوم
لم يحصل في ذاته شيء اخر انما صار مضافا لانه قد حصل في ذلك الاخر
شيء هو العلم والذي بقي لنا ها هنا من امر المضاف ان يعرف بل الاضافة
معنى واحد بالعدد وبالموضوع موجود بين شيئين وله اعتباران كما ظنه بعض
الناس بل الكثير ثم او لكل واحد من المضافين خاصية في اضافته
ان كل واحد من المضافين فان له معنى في نفسه بالقياس الى الاخر
ليس هو المعنى الذي للاخر في نفسه بالقياس اليه وهذا بين في الامور
المختلفة الاضافة كالاب فان اضافته للابوة وهي وصف موجود في
الاب وحده ولكن انما هو للاب بالقياس الى شيء اخر فهي في الاب
ليس بالقياس الى اخره هو كونه في الاخر فان الابوة ليست في الابن
والا لكانت صفة له يشتق له منها الاسم بل الابوة في الاب وكذلك البنوة حال للابن
بالقياس الى الاب فليس ها هنا شيء واحد البتة سوى كليهما فليس ها هنا الا

ابوه او بنوه واما حاله موضوعه للابوه والبنوه فلسنا نعرفها ولا [illegible]
فان كان في ذلك كون كل واحد منهما بحال بالقياس الى الاخر
كل واحد من القفنس والثلج ابيض فانه ليس يجب ان يكون شيئا واحدا
وليس كونه بالقياس الى الاخر بجملة واحدا لان لكل واحد بالقياس الى الاخر
فهو لذلك الواحد لا للاخر لكنه بالقياس الى الاخر فاذا فهمت هذا فقد تمثل
لك هكذا فاعرف الحال في سائر المضافات التي لا اختلاف
فيها وانما يقع اكثر الاشكال في هذا الموضع فانه لما كان لاحد الاخوين
حاله بالقياس الى الاخر وكان للاخر ايضا حاله بالقياس الى الاول
وكانت الحالتان من نوع واحد حسبنا شيئا واحدا وليس كذلك فان
الاول اخوه الثاني اي له وصف انه اخو الثاني وذلك الوصف له
ولكن بالقياس الى الثاني وليس ذلك الوصف شيئا لهما بالعدد بل بالنوع
كما لو كان الثاني ابيض والاول ابيض بل للثاني ايضا انه اخو هذا
الاول لان له حاله في ذاته معقوله بالقياس الى الاول وكذلك الحال
في المماسين فان كل واحد منهما مماس لصاحبه بان له مماسيه
التي لا يكون الا بالقياس الى الاخر اذ لكان الاخر مثله فلا تظن
ان عرضا واحدا بالعدد يكون في محلين حتى تحتاج الى ان تعتذر من
ذلك في جملة العرض اعتذارا منكرا كما فعله ضعفاء التمييز لكن
الاشد اهتماما من هذا معرفتنا هل الاضافة في نفسها موجوده
في الاعيان او امر انما يتصور في العقل فان الاشتداد ويكون
كثير من الاحوال التي يلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان تحصل في
العقل فان الاشياء اذا عقلت تحدث لها في العقل امور لم تكن لها
من خارج فيصير كليه وذاتيه وعرضيه ويكون جنسا وفصلا ويكون محمولا

وموضوع

وموضوعا واشياء من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات
انما تحدث ايضا في النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا الاضافة
شيء موجود في الاعيان واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود
ابو ذلك وان ذلك في الوجود ابن هذا عقل او لم يعقل ونحن
نعلم ان النبات يطلب الغذاء وان الطلب مع اضافة ما وليس للنبات
عقل بوجه من الغذاء ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء في نفسها فوق
الارض والارض تحتها ادركت او لم تدرك وليست الاضافة الا
اشياء من الاشياء التي اومانا اليها وهي تكون للاشياء وان لم تدرك
وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة في الاشياء لوجب
من ذلك ان لا تنتهي الاضافات فانه كان يكون بين الاب والابن
اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد منهما
فمن حيث الابوة للاب وهي عارضة له والاب معروض لها فهي مضافة
وكذلك البنوة فههنا اذن علاقة للابوة مع الاب وللبنوة مع الابن
خارجة عن العلاقة التي بين الاب والابن فيجب ان يكون للاضافة
اضافة اخرى ولم يذهب الى غير النهاية وان يكون ايضا من الاضافات
ما هي علاقة بين موجود ومعدوم كما نحن متقدمون بالقياس الى
القرون التي تخلفنا وعالمون بالقيامة والذي يحل الشبهة من
الطريقين جميعا ان نرجع الى حد المضاف المطلق
ان المضاف هو الذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيره وكل شيء
في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما تعقل بالقياس الى غيره فذلك الشيء
من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف
في الاعيان موجودة فان كان للمضاف ماهية اخرى فينبغي ان تجرد

بما له من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو
بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس
الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى
غيره بسبب شئ غير نفسه بل هو مضاف بذاته على ما علمت فليس
هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق
الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فهو
انه في هذا الموضوع فهيئة معقولة بالقياس الى هذا الموضوع وله
وجود آخر مثلا وهو وجود الابوة وذلك الوجود ايضا مضاف لكن
ليس ذلك هذا فليكن عارضا من المضاف لزم المضاف و
كل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى
لذاته واللون محمولا مضافا لذاته واللون ابوة مضاف لذاته فان
نفس هذا اللون مضافا لذاته فليس يحتاج الى اضافة يصير بها
مضافا بل هو لذاته هيئة معقولة بالقياس الى الموضوع اي هو بحيث لو
عقلت هيئة كانت محتاجة الى ان يحضر في الذهن شئ آخر يعقل هذا
بالقياس اليه بل اذا اخذ هذا مضافا في الاعيان فهو موجود مع
شئ آخر لذاته لا لمعنى آخر بعينه بل نفس بعض المع او المعنى المخصص بنوع
تلك الاضافة فان قيل احتيج الى ان يعقل مع احضار شئ آخر كما كانت
هيئة الابوة من حيث هي ابوة فانها مضافة بذاتها لا باضافة اخرى
رابطة ممنوع تلك الاضافة وللعقل ان يخترع امرا عينها كانه معنى خارجي
منها لا يضطر اليه نفس التصور بل اعتبار آخر من الاعتبارات اللاحقة
التي يفعلها العقل فان العقل قد يعرض اشياء باشياء الانواع من
الاعتبار لا للضرورة فاما في نفسها فهي اضافة لا باضافة ولانها

لذاتها

لذاتها تعقل بالقياس الى غيرها وههنا اضافات كثيرة يلحق البعض
الذوات لذاتها لا لاضافة اخرى عارضة بل مثل ما يجري عليه الامر
لحوق من الاضافات للاضافة الابوة وذلك مثل لحوق الاضافة
لهيئة العلم فانها لا يكون لاحقة باضافة اخرى في نفس الامور بل لذاتها
وان كان العقل ربما اخترع هناك اضافة اخرى عادة قد عرفت هذا
فقد عرفت ان المضاف في الوجود موجود بمعنى ان هذا الحد
هذا الحد لا يوجب ان يكون المضاف في الوجود الا عرضا اذ عقل كل
بالصفة المذكورة ولا يوجب ان يكون امرا قائم الذات واحدا او اصلا
بين شيئين واما القول بالقياس فاما يحدث في العقل فيكون ذلك
هو الاضافة العقلية والاضافة الوجودية بابنياه وهو كونه بحيث اذا عقل
كان معقول الماهية بالقياس واما كونه في العقل فان يكون عقل بالقياس
الى غيره فله في الوجود حكم واله في العقل حكم من حيث هو في العقل لا
من حيث الاضافة ويجوز في العقل اضافات مخترعة انما يفعلها العقل بالسبب الخاصة
التي للعقل منها فالمضاف اذن موجود في الاعيان وبان ان وجوده
لا يوجب ان يكون هناك اضافة الى اضافة بغير نهاية وليس يلزم من
هذا ان يكون كل ما يعقل مضافا يكون له في الوجود اضافة واما المتقدم و
المتاخر في الزمان واحد مما معلوم وما اشبه ذلك فان المعلوم والمتاخر
متضايفان بين الوجود اذ اعقل وبين المعقول الذي ليس ماخوذا
عن الموجود الحاضر حاصله فان الشئ في نفسه ليس بمتقدم اما الشئ موجود معه
وهذا النوع من المتقدم والمتاخر موجود الطرفين بمعاني الذهن فانه
اذا احضرت في الذهن صورة المتاخر وصورة المتقدم عقلت النفس هذه
المعاني واقعين موجودين فيه اذ كانت هذه المقايسة بين موجودين

في العقل وأما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه متعلقاً فكيف متقدماً على
لا شيء موجود فما كان من المضافات على هذا السبيل فإنما تقتضيهما
العقل وحده وليس في الوجود لها معنى قائم من حيث التقدم
والتأخر بل هذا المتقدم والمتأخر بالحقيقة من المعاني العقلية ومن
التي يعرضها العقل والاعتبارات التي تحصل للأشياء فإذا قايس
بينها العقل وأشار إليها

لما تكلمنا على الأمور التي تقع من الوجود

والوجود موقع الأنواع فبالحري أن نتكلم في الأشياء التي
تقع منها موقع الخواص والعوارض اللازمة ونبدي أولاً بالتي
تكون للوجود ومنها بالتقدم والتأخر إن التقدم والتأخر
وإن كان مقولاً على وجوه كثيرة فإنها يكاد أن تجتمع على سبيل التشكيك
في شيء وهو أن يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر
ويكون لا شيء للمتأخر إلا وهو موجود للمتقدم والمشهور عند الجمهور هو
المتقدم في المكان والزمان وكان المتقدم والقبل في أشياء لها
ترتيب كما هو في المكان فهو الذي أقرب من ابتداء محدود فيكون
له أن يلي ذلك المبدأ حيث ليس يلي ما هو بعده والذي بعده يلي
ذلك المبدأ وقد وليه هو وفي الزمان كذلك أيضاً بالنسبة إلى الآن
الحاضر أو آن يفرض مبدأ وإن كان مختلفاً في الماضي والمستقبل كما يعلم
ثم نقل اسم القبل والبعد من ذلك إلى كل ما هو أقرب من مبدأ محدود
وقد يكون هذا التقدم الرتبي في أمور بالطبع كما أن الجسم قبل الحيوان
بالقياس إلى الجوهر ووضع الجوهر مبدأ ثم إن جعل المبدأ الأخص
وكذلك الأقرب من المحرك الأول كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون

في

في أمور لا من الطبع بل إما بصناعة كنغم الموسيقى فإنك إن أخذت
من الحدة كان المتقدم غير الذي يكون إذا أخذت من الثقل وإما
بحث واتفاق كيف كان ثم نقل إلى أشياء أخرى فجعل الفائق
والفاضل والسابق أيضاً ولو في غير الفضل متقدماً فجعل نفس المعنى
كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر وأما الآخر فليس له إلا ما
لذلك الأول فإنه جعل متقدماً فإن السابق في باب الرئيس
للتالي وما ليس للتالي فهو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل ما جعلوا
المخدوم والرئيس قبل فإن الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس
حين وقع للرئيس متحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك إلى ما يكون
هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود
أولاً وإن لم يكن للتالي والتالي لا يكون إلا وقد كان للأول وجود
متقدماً على الآخر مثل الواحد فإنه ليس من شرط الوجود للواحد أن
تكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود للكثرة أن يكون الواحد موجوداً
وليس في هذا أن الواحد يفيد الوجود للكثرة أو لا يفيد بل إنه
تحتاج إليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك إلى
حصول الوجود من جهة أخرى فإنه إذا كان شيئان وليس وجود أحدهما
من الآخر بل وجوده له من نفسه أو من شيء ثالث لكن وجود الثاني
من هذا الأول فله من الأول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته
من ذاته بل له من ذاته الإمكان على تجويز أن يكون ذلك الأول
مهما وجد لزم وجوده أن يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني فإن
الأول يكون متقدماً بالوجود لهذا الثاني ولذلك لا نستنكر العقل المنتبه
أن نقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح أو نقول حرك زيد يده ثم تحرك

المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده وان كان يقول
لما تحرك المفتاح علمنا انه قد حرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معًا
في الزمان يعرض لاحدهما تقدمًا وللاخر تأخرًا اذ كانت الحركة الاولى ليس
سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى
ولا يبعد ان يكون الشيء مهما وجد وجب ضرورة ان يكون علة للشيء وبالحقيقة
فان الشيء لا يجوز ان يكون بحيث يصح ان يكون علة للشيء الا ويكون مع الشيء
فان كان قد شرط كونه علة نفس ذاته فما دام ذاته موجودة يكون
علة وسببًا لوجود الثاني وان لم يكن شرط كونه علة ذاته نفس فذاته بذاته
ممكن ان يكون عنه الشيء وممكن ان لا يكون وليس احد الطرفين اولى
من الاخر وكذلك المكون هو كذلك ممكن ان يكون وممكن ان لا يكون
فلا من حيث هو ممكن ان يكون هو موجود ولا من حيث ذلك ممكن ان لا يكونه
فذلك معطل للوجود وذلك لان كون الشيء عن الممكن ان يكون او ليس
لذاته انه ممكن ان يكونه او نفس كونه ممكنا ان يكونه ليس كافيا في ان يكون
الشيء عنه فان كان نفس كونه ممكنا ان يكونه وان لم يكن كافيا فعلة كونه
معه الشيء موجودا مرة ومرة لا يكون نسبته الى الذي يكون والى ان لا يكون
في الحالتين نسبة واحدة وليس في الحالة التي تميز فيها ان يكون من ان
لا يكون تميز النسبة بوجه المع مع امكان كونه عن العلة تميز الحالة به
حال لا وجود المعلول عن العلة مع امكان كونه عن العلة فيكون نسبة الامكان
كونه عن العلة الى وجود الشيء عنه ولا وجوده عنه واحدة ونسبته الى
وجود الشيء عنه ونسبته الى لا وجوده عنه واحدة فليس كونه علة اولى من لا
كونه علة بل العقل الصحيح يوجب ان يكون هناك حال تميز بها وجوده عنه
عن لا وجوده فان كانت تلك الحال ايضا يوجب بها التميز فهذه الحال

اذا حصلت للعلة ووجدت هي يكون جملة الذات وما اقترن بها
هو العلة وقبل ذلك فان الذات كانت موضوع العلية وكان الشيء
الذي يصح ان يصير علة ولم يكن في ذلك الوجود وجود العلة بل وجودا
اذا انضاف اليه وجود آخر كان مجموعهما العلة وكان يجب عنه المع
سواء كان ذلك الشيء ارادة او شهوة او غضبًا او طبعًا حادثًا او
غير ذلك او امرا خارجًا منتظرًا لوجود العلة فانه اذا صار بحيث يصح ان يصدر
عنه المع من غير نقصان شرط باق وجب وجود المع فاذن وجود
كل مع واجب مع وجود علته ووجود علته واجب عنه وجود المع
وهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك ولكن ليسا معًا في القياس
الى حصول الوجود وذلك لان وجود ذلك لم يحصل له من وجود هذا فذلك
له حصول وجود ليس من حصول وجود هذا ولهذا حصول وجود
من حصول وجود ذلك فذلك اقدم بالقياس الى حصول الوجود
ولقائل ان يقول انه اذا كان كل واحد منهما اذا وجد وجد الاخر واذا
رفع ارتفع الاخر فليس احدهما علة والاخر معلولا اذ ليس احدهما اولى
بان يكون علة في الوجود دون الاخر ونحن نجيب عن ذلك فنقول ان
سطر فيما نفهمه مفهوم من القضية وذلك لانه ليس اذا وجد كل واحد
منهما فعلا وجد الاخر بلا تفصيل واختلاف وذلك لان معنى اذا لا يخ
اما ان يعني به ان وجود كل واحد منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود
نفسه ان يحصل الاخر او ان وجود كل واحد منهما اذا حصل يجب عنه
في الوجود ان يكون قد حصل وجود الاخر او ان وجود كل واحد منهما
اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل الاخر في العقل او ان وجود
كل واحد منهما اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون قد حصل الاخر في الوجود

او حصل في العقل فقط فان لفظة اذا في مثل هذه المواضع مشتركة مغلطة
ان الاول كلا ذين غير مسلم فان احدهما هو الذي اذا
حصل يجب عنه وجود الاخر بعد امكانه وهو العلة واما المع فليس اذا حصل
يجب عنه حصول العلة بل العلة انما تكون قد حصلت حين حصل المع واما
القسم الثاني فلا يصدق في جانب العلة فانه ليس اذا وجدت العلة
وجب في الوجود ان كان المع قد حصل من تلقائه بعينه او بعد العلة وذلك
لانه ان كان قد حصل فلم يجب في الوجود من حصول العلة اذا وجدت العلة
وكانت تلك قد حصلت فقد يستفيد الوجود الآن لا يعني بحسب معنى ولكن المقارنة
ولا يصدق من جانب المع من وجهين وذلك لان العلة وان كانت
حاصلة الذات فليس ذلك واجبا من حصول المع والوجه الثاني ان الشيء الذي
قد حصل يستحيل ان يجب وجوده بحصول شيء قد فرض حاصلا الآن الا
يعني بلفظ حصل مفهومه واما القسمان الآخران فالاول منهما صحيح فانه يجوز
ان يقال اذا وجدت العلة في العقل وجب عند العقل ان يحصل المع
الذي تلك علته بالذات في العقل وايضا اذا وجد المع في العقل وجب
ان يحصل ايضا في العقل وجود العلة واما الثاني منهما وهو القسم الرابع
فيصدق منه قولك انه اذا وجد المع يشهد العقل بان العلة قد حصل
لها وجود لا محالة مفروغ عنه حتى يحصل المع وربما كانت في العقل بعد المع
لا في الزمان فقط ولا يلزم ان يصدق القسم الآخر من هذين القسمين
الداخلين في الرابع لما عرفت وكذلك في جانب المع فاما اذا اخذنا
بالحقيقة واذا رفعنا المع لم ترتفع العلة بل عرفنا ان العلة يكون قد ارتفعت
في ذاتها اولا حتى امكن رفع المع فانا لما فرضنا المع مرفوعا كما قد فرضنا
ما لا بد من فرضه معه بالقوة وهو انه ان كان ممكنا رفعه واذا كان ممكنا رفعه

فاما امكن بان رفع العلة اولا فرفع العلة واثباته سبب رفع المع
واثباته ورفع المع دليل رفع ذلك واثباته دليل اثباته فرجع الى
ما فارقناه في حل الشبهة ليست المعية التي اوجبت
لاحدهما العلية حتى يكون ليس احدهما اولى بالعلية من الآخر لانهما في المعية
سواء بل انما اختلفا لان احدهما فرضناه انه لم يجب وجوده بالآخر بل مع
الآخر والثاني فرضناه انه كان وجوده مع وجود الآخر فكذلك هو بالآخر
فهكذا يجب ان يحقق هذه المسئلة ومما يشكل ههنا امر القوة والفعل وان
ايهما اقدم وايهما اشد تأخرا فان معرفة ذلك من المهمات في امر معرفة
التقدم والتأخر على ان القوة والفعل نفسه من عوارض الموجود ولواحقه
والاشياء التي يجب ان يعلم حيث يعلم احوال الموجود المطلق

ان لفظ القوة وما يرادفها قد وضعت اول شيء للمعنى الموجود في
الحيوان الذي يمكن بها عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود
من الحيوان في كميتها وكيفيتها ويسمى ضدها الضعف وكانها زيادة و
شدة من المعنى الذي هو القدرة وهو ان يكون الحيوان بحيث يصدر عنه
الفعل اذا شاء ولا يصدر اذا لم يشأ الذي ضدها العجز ثم نقلت عنه
فجعلت للمعنى الذي لا ينفعل وسلبيته الشيء بسهولة وذلك لانه كان يعرض
لمن يزاول الافعال والتحريكات الشاقة ان ينفعل ايضا منها فكان انفعاله
والالم الذي يعرض له منها يصده عن اتمام فعله فكان ان انفعل انفعالا
محسوسا قيل ضعف وليست له قوة وان لم ينفعل قيل قوة وكان
ان لا ينفعل دليل على هذا المعنى الذي سميناه اولا قوة ثم جعلوا اسم
هذا المعنى حتى صار كونه بحيث لا ينفعل الا يسيرا يسمى قوة وان لم ينفعل

ثم جعلوا الشي الذي لا ينفعل البتة اولى بهذا الاسم فسموا حالته من حيث هو كذلك
قوة ثم صيروا القدرة نفسها وهي الحال التي للحيوان وبها يكون له
ان يفعل وان لا يفعل بحسب المشيه وعدم المشيه وزوال العوايق
قوة اذ هو مبدا الفعل ثم ان الفلاسفه نقلوا اسم القوه فاطلقوا لفظ
القوه على كل حال تكون في شي هو مبدا التغير يكون منه في آخر من
حيث ذلك آخر وان لم يكن هناك اراده حتى سموا الحرارة قوة لانها
مبدا التغير من آخر في آخر بانه آخر حتى انه اذا حرك نفسه او عالج نفسه
وكان مبدا التغير فيه فليس ذلك فيه من حيث هو قابل للعلاج
او الحركه بل من حيث هو آخر بل كانه شيان له قوة ان يفعل وشي
له قوة ان لا ينفعل ويشبه ان يكون الامران منه مفترقين في جزءين
فيكون شي له المحرك في نفسه والمتحرك في بدنه وهو المحرك لنفسه
والمتحرك في مادته فهو من حيث يفعل العلاج غيره من حيث يعالج
ثم بعد ذلك لما وجدوا الشي الذي له قوة بالمعنى المشهور قدرة كانت
او شيا قوة ليس من شرط تلك القوه ان يكون فاعلا بالفعل بل له من حيث
القوه امكان الفعل وامكان ان لا يفعل نقلوا اسم القوه الى الامكان
فسموا الشي الذي وجوده في حد الامكان موجودا بالقوه وسموا
امكان قبول الشي وانفعاله قوة انفعاليه ثم سموا تمام هذه القوه
فعلا وان لم يكن فعلا بل انفعالا مثل تحرك او تشكل او غير ذلك
فانه لما كان هناك المبدا الذي يسمى قوة وكان الاصل الاول
في المسمى بهذا الاسم انما هو على ما هو بحيث يفعل سموا هذا الذي بازائه قياسا الى
ما سموه الآن قوة كقياس الفعل الى المسمى قديما قوة باسم الفعل
ويعنون بالفعل حصول الوجود وان كان ذلك الامر انفعالا او شيا

ليس هو فعلا ولا انفعالا فهذه هي القوه الانفعاليه وربما قالوا قوة
لجودة هذا وشدتها والمهندسون لما وجدوا بعض الخطوط من
شانه ان يكون ضلع مربع وبعضها ليس يمكنه ان يكون ضلع ذلك
المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن فيه وخصوصا
اذ تخيل بعضهم ان حدوث هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل
نفسه فاذا عرفت القوه فقد عرفت القوي وعرفت ان غير القوي
اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما الضروري واما
ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار سطحي معروض وقد يشكل من
هذه الجمله امر القوه التي بمعنى القدره فانها يظن انها لا يكون موجودة
الا لما من شانه ان يفعل ومن شانه ان لا يفعل فان كان من
شانه ان يفعل فقط فلا يرون ان له قدرة وهذا ليس بصادق فانه
ان كان هذا الشي الذي يفعل فقط يفعل من غير ان يشا ويريد
فذلك ليس له قدره ولا قوه بهذا المعنى وان كان يفعل باراده الا
انه دايم الاراده لا يتغير ارادته وجودا اتفاقيا او يستحيل تغيرها
استحاله ذاتيه فانه يفعل بقدره وذلك لان حد القدرة التي
يوثرون هولا ان يحدوها به موجود ههنا وذلك لان هذا يصح عنه ان
يفعل اذا شا وان لا يفعل اذا لم يشا وكلا هذين شرطيان
اي انه اذا شا واذا لم يشا لم يفعل وانما داخلان في تحديد القدره
على ما هما شرطيان وليس من صدق الشرطي ان يكون هناك استثنا
بوجه من الوجوه او صدق حمل فانه ليس اذا صدق قولنا اذا لم
يشا لم يفعل يلزم ان يصدق لكنه لا يشا وقتا ما واذا كذب انه لا يشا البته
توجب ذلك كذب قولنا واذا لم يشا لم يفعل فان هذا يقتضي انه

لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انه اذا شاء فيفعل واذا صح انه اذا
فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اي اذا فعل فعل من حيث هو قادر
فيصح انه اذا لم يشأ لم يفعل واذا لم يفعل لم يشأ وليس في هذا انه يلزم
ان لا يشاء وقتا ما وهذا بين لمن عرف المنطق وهذه القوى التي هي مبادي
للحركات والافعال بعضها قوى تقارن النطق والتخيل وبعضها قوى
لا تقارن ذلك والتي تقارن النطق والتخيل يجانس النطق والتخيل فانه
يكاد ان يعلم بقوة واحدة الانسان واللاانسان ويكون لقوة واحدة
ان يتوهم امر اللذة والالم وان يتوهم بالجملة الشيء وضده وكذلك هذه
القوى انفسها او حادها يكون قوة على الشيء وعلى ضده لكنها بالحقيقة
لا يكون قوة تامة اي مبدأ التغير من آخر في آخر بما هو آخر بالتمام وبالفعل الا
اذا اقترن بها الارادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل شهواني او
غضبي او عن رأي عقلي تابع لفكرة عقلية او تصور صور عقلية فيكون اذا
اقترن بها تلك الارادة ولم يكن ارادة مميلا بعد بل ارادة جازمة وهي التي
هي الاجماع الموجب لتحريك الاعضاء صارت لا محالة مبدأ بالفعل للفعل
بالوجوب اذ قد بينا ان العلة ما لم يصر علة بالوجوب حتى يجب عنها
الشيء لم يوجد عنها الشيء وقبل هذه الحال فانما يكون الارادة ضعيفة لم يقع
اجماع ومن القوى المغايرة للنطق بانفرادها ما يجب من حضور منفعلها
ووقوعه منها بالنسبة التي اذا فعلت به فعلت بها ان يكون يفعل بها
وهي بعد قوة وبالجملة لا يلزم من هذا فانها اذا لاقت القوة المنفعلة ان تفعل ذلك
وذلك لانه لو كان يجب عنها وحدها ان تفعل لكان يجب من ذلك ان
يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطات بينها وهذا محال
كما قلنا فانها تفعل بالضرورة واما القوى التي في غير ذوات النطق والتخيل

فانها

فانها اذا لاقت القوة المنفعلة وجب هناك الفعل اذ ليس هناك ارادة
واختيار منتظر فان انتظر هناك فيكون لطبع منتظر فاذا كان يحتاج الى طبع
فذلك الطبع هو اما المبدأ اللازم واما جزء من المبدأ والمبدأ المجموع ما
كان قبل وما حصل ويكون ح نظير الارادة المنتظرة ولكن الارادة
يفارق هذا من حيث العلم والقوى الانفعالية ايضا التي يجب اذا وجدت الا
الفاعل ان يحدث الانفعال في هذه الاشياء هي القوة الانفعالية
التامة فان القوى الانفعالية قد يكون تامة وقد يكون ناقصة لانها قد يكون
قريبة وقد يكون بعيدة فان في المني قوة ان يصير رجلا وفي الصبي ايضا
قوة ان يصير رجلا لكن القوة التي في المني يحتاج الى ان يلقاها القوة
محركة قبل المحركة الى الرجلية لانه يحتاج ان يخرج الى الفعل شيئا ما
غير الرجل ثم بعد ذلك يتهيأ ان يخرج الى الفعل رجلا وبالجملة فان
القوى الانفعالية الحقيقية هي هذه واما المني فبالحقيقة ليست فيه قوة انفعالية
فانه يستحيل ان يكون المني وهو مني ينفعل رجلا لكنه لما كان فيه قوة
ان يصير من قبل شيئا غير المني ثم ينفعل بعد ذلك الى شيء آخر كان
هو بالقوة ايضا ذلك الشيء بل المادة الاولى هي بالقوة كل شيء فبعض
ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه الى زواله وبعض
لا يعوق عن بعض آخر ولكنه يحتاج الى قرينة الاخرى ثم يتم الاستعداد
وهذه القوى هي قوة بعيدة واما القوة القريبة فهي التي لا يحتاج الى
ان تقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي تنفعل عنها فان الشجرة
ليست بالقوة مفتاحا لانها تحتاج الى ان تلقاها قوى اولا فاعلة غير
القوة الفاعلة للمفتاحية وهي القوى القالعة والناشرة والناحتة ثم
بعد ذلك يتهيأ لان ينفعل من ملاقات القوى الفاعلة للمفتاحية مفتاحا

والقوى بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل
بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق والفرق بين الذي يحصل بالصناعة
والذي يحصل بالعادة ان الذي يحصل بالصناعة هو الذي يقصد فيه استعمال
مواد وآلات وحركات فيكتسب النفس بذلك ملكة كانها صورة تلك
الصناعة واما الذي بالعادة فهو ما يحصل من افاعيل ليست مقصودة فيها
ذلك بل انما يصدر عن شهوة او غضب او رؤية فيه القصد الى اخرى
الغاية ثم قد يتبعها غاية هي العادة ولم يكن يقصد ولا يكون العادة
نفس ثبوت صورة تلك الافاعيل في النفس فربما لم يكن للعادة آلات
ومواد معينة فانه لا سواء ان يعتاد الانسان المشي وان يعتاد التجارة
من الجهة التي قلنا وبينهما تفاوت شديد ثم مع ذلك فانك اذا حققت
النظر عاد حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التي تكون
بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام
الحيوانية وقد قال بعض الاوائل وغاريقوا منهم ان القوة تكون مع الفعل و
لا تتقدمه وقد قال بهذا ايضا قوم من الواردين بعده بحين كثير فالقائل
بهذا القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن
في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم وان الخشب ليس في جبلته ان ينحت
منه باب فكيف ينحت وهذا القائل لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان
يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى بل كل ما ليس موجودا
ولا قوة على ان يوجد فانه مستحيل الوجود والشيء الذي هو ممكن ان يكون
فهو ممكن ان لا يكون والا كان واجبا ان يكون والممكن ان يكون لا يخلو اما
ان يكون ممكنا ان يكون شيئا آخر وان لا يكون وهذا هو الموضوع للشيء
الذي من شانه ان تحله صورة ما او ان يكون كك باعتبار بعضه كالبياض واذا كان

يمكن

يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون في نفسه فهذا لا يخلو اما ان يكون
شيئا اذا وجد كان قائما بنفسه حتى يكون امكان وجوده هو انه
يمكن ان يكون قائما مجردا او يكون اذا كان موجودا وجد في غيره فان
كان الممكن بمعنى يمكن ان يكون شيئا في غيره فان امكان وجوده ايضا
في ذلك الغير فيجب ان يكون ذلك الغير موجودا مع امكان وجوده
وهو موضوعه وان كان اذا كان قائما بنفسه لا في غيره ولا من غيره بوجه
من الوجوه ولا علاقة له مع مادة من المواد علاقة ما تقوم فيها او يحتاج
في امر ما اليها فيكون امكان سابقا عليه غير متعلق بمادة دون مادة
ولا جوهر دون جوهر او ذلك الشيء لا علاقة له مع شيء فيكون امكان
وجوده حاصلا كان غير ممكن الوجود ممتنعا واذ هو حاصل موجود قائم
بذاته كما فرض فهو موجود جوهرا واذ هو جوهر فله مهية ليس بها من المضاف
اذ كان الجوهر ليس بمضاف الذات بل يعرض له المضاف فيكون لهذا
القائم بذاته وجود اكثر من امكان وجوده الذي هو به مضاف وكلامنا في
نفس امكان وجوده وعليه حكمنا انه ليس في موضوع والآن فقد صار
ايضا في موضوع هذا خلف فاذن لا يجوز ان يكون لما سبق فاما ان لا في
موضوع ولا من موضوع بوجه من الوجوه وجود بعد ما لم يكن بل لا بد ان
يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يكون واما اذا كان الشيء الذي يوجد
قائما بنفسه لكنه يوجد من شيء غيره او مع وجود شيء غيره اما الاول
فكالجسم من هيولى وصورة واما الثاني فكالانفس الناطقة مع تكون
الابدان فان امكان وجوده يكون متعلقا بذلك الشيء لا على ان ذلك
الشيء بالقوة هو كون الجسم ابيض بالقوة ولان فيه قوة ان يوجد هو
منطبعا فيه كون امكان البياض في الموضوع الذي ينطبع فيه البياض بل على

جوهراً الا انه شيء موجود بذاته كما فرض فيكون محالا
ان لم يكن امكان وجوده صح

ان يوجد معه او عنده حال له فالجسم الذي يحدث كثيرا حادثة اما ان كان
وجوده هو ان يحدث من المادة والصورة فيكون للامكان وجوده محل
بوجه ما وهو مادته فيكون الشيء الذي يحدث منه اولا وهو الحدوث الصورة
في المادة ويحدث الجسم لاجتماعهما [illegible] المادة بوجه ومن الصورة بوجه واما
النفس لا يحدث ايضا الا وجود موضوع بدني وح يكون امكان وجوده في
ذلك قائما به لاختصاص تلك المادة به فان النفس انما يمكن وجودها بعد ما لم
يكن وهو امكان حدوثها عند وجود اجسام على نحو من الامتزاج يصلح ان يكون
آلة لها ويتميز بها استحقاق حدوثها عن الاوايل من لا استحقاق عنها
فاذا كان فيها امكان هذا الامتزاج فهو امكان لوجود النفس وكل جسم فانه
اذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم آخر فانه يفعل بقوة ما
فيه اما الذي بالارادة والاختيار فذلك ظاهر واما الذي ليس بالارادة والاختيار
فلان ذلك الفعل اما ان يصدر عن ذاته او يصدر عن شيء مباين له جسماني
او عن شيء مباين غير جسماني فان صدر عن ذاته وذاته تشارك الاجسام
الاخرى في الجسمية ويخالفها في صدور ذلك الفعل عنها فاذن في ذاته معنى زائد
على الجسمية هو مبدأ لصدور هذا الفعل عنه وهذا هو الذي يسمى قوة وان صدر
ذلك عن جسم آخر فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر او عرض وقد فرض
لا بقسر من جسم آخر ولا عرض وان كان عن شيء مفارق فلا يخلو اما ان يكون
اختصاص هذا الجسم بهذا التوسط عن ذلك المفارق هو بما هو جسم او لقوة
فيه او لقوة في ذلك المفارق فان كان بما هو جسم فكل جسم يشاركه
فيه لكن ليس يشاركه فهذا وان كان لقوة فيه فتلك القوة مبدأ لصدور ذلك
الفعل عنه ايضا وان كان قد يفيض عن المفارق بمعاونة او لكونه المستند الاول
فيه واما ان كان لقوة في ذلك المفارق فاما ان يكون نفس تلك القوة

يوجب

يوجب ذلك او اختصاص ارادة فان كان نفس تلك القوة توجب ذلك
فلا بد ان يكون انجاب ذلك من هذا الجسم بعينه لاحد الامور المذكورة و
نرجع الكلام من راس واما ان يكون على سبيل الارادة فلا بد اما ان
يكون تلك الارادة مرتبة هذا الجسم لخاصة يختص بها من ساير الاجسام او جزافا
كيف اتفق فان كان جزافا كيف اتفق لم يستمر على النظام الابدي والاكثري
فان الامور الاتفاقية هي التي ليست بدائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية دائمة او اكثرية
فليست باتفاقية فبقي ان يكون لخاصية يختص بها من ساير الاجسام ويكون تلك
الخاصية مرادا منها صدور ذلك الفعل ثم لا بد اما ان يراد ذلك لان تلك الخاصية
توجب ذلك الفعل او يكون منه في الاكثر او لا توجب ولا يكون منه في الاكثر
فان كان توجب فهو مبدأ ذلك وان كان في الاكثر والذي في الاكثر كما
علمت في الطبيعيات هو بعينه الذي يوجب لكن له عايق لان اختصاصه بان
يكون الامر منه اكثر يكون ميل من طبيعته الى جهة ما يكون منه فان لم يكن فيكون
لعايق فيكون ايضا الاكثري في نفسه موجبا ان لم يكن عايق ويكون الموجب
هو الذي يسلم الامر بلا عايق فان كانت تلك الخاصية لا توجب ولا يكون
منه في الاكثر فكونه عنه وعن غيره واحد فاختصاصه به جزاف وقيل انه ليس
وكذلك ان قيل ان كونه من صاحب تلك الخاصية اولى فمعناه ان صدوره
منها اولى فهو اذن موجب له او ميسر لوجوبه والميسر علة اما بالذات او
بالعرض واذا لم يكن علة اخرى بالذات غيره فليس هو بالعرض لان
الذي هو بالعرض هو على النحوين المذكورين فبقي ان تلك الخاصية بنفسها
موجبة فالخاصية الموجبة تسمى قوة وهذه القوة عنها الافاعيل الجسمانية وان
كان بمعونة من مبدأ ابعد ولنؤكد بيان ان لكل حادث مبدأ ماديا
بالجملة ان كل حادث بعد ما لم يكن فلا بد له مادة لان كل كاين فيحتاج الى

ان يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه
لم يكن البتة وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا
يقدر عليه اذا لم يكن في نفسه ممكنا الا ترى انا نقول ان المحال لا قدرة عليه
ولكن القدرة هي على ما يمكن ان يكون فلو كان امكان كون الشيء هو
نفس القدرة عليه كان هذا القول كانا نقول ان القدرة انما تكون على ما عليه
القدرة وكانا نقول ان المحال ليس عليه قدرة وما كنا نعرف ان هذا
الشيء مقدور عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الامر بل بنظرنا في حال
القادر هل عليه قدرة ام لا فان اشكل علينا انه مقدور عليه او غير مقدور عليه
لم يمكننا ان نعرف ذلك لانا ان عرفنا ذلك من جهة ان الشيء محال او ممكن
كان معنى المحال هو انه غير مقدور عليه ومعنى الممكن انه مقدور عليه كنا عرفنا المجهول
بالمجهول فتبين واتضح ان معنى كون الشيء ممكنا في نفسه هو غير معنى كونه
مقدورا عليه وان كانا بالموضوع واحدا وكونه مقدورا عليه لازم لكونه ممكنا
في نفسه وكونه ممكنا في نفسه هو باعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه هو باعتبار اضافته
الى موجده فاذ قد تقرر هذا فانا نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه
اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد
والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده او انه ممكن الوجود فلا يخلو
امكان وجوده من ان يكون معدوما او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى
معدوما والا فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود
فاما قائم في موضوع واما قائم لا في موضوع وكل ما هو لا في موضوع فله وجود
خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو ما هو بالاضافة
الى ما هو امكان وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو اذن
معنى في موضوع وعارض لموضوع ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود

ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعا و
هيولى ومادة وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة فاذن كل حادث
فقد تقدمته المادة ان من الفصول التي اوردناها نوهم ان
القوة على الاطلاق قبل الفعل ومتقدمة عليه في الزمان وهذا
شيء قد مال اليه العامة من القدماء فبعضهم جعل للهيولى وجودا قبل الصورة
وان الفاعل البسها الصورة بعد ذلك اما ابتداء من نفسه واما لداع
دعاه اليه كما ظنه بعض الشارعين فيما لا يعنيه ولا له درجة الخوض فيه فمنهم
من قال ان شيئا كالنفس وقع له فلتة ان اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها
فلم يحسن التدبير ولا كمل حسن التصوير فتداركها الباري واحسن تقويمها
ومنهم من قال ان من الاشياء ما كانت كالنفس في الازل تتحرك بطباعها
حركات غير منتظمة فاعان الباري طبيعتها ونظمها ومنهم من قال ان العدم
هو الظلمة او الهاوية او شيء لا يتناهى لم يزل ساكنا ثم حرك او الخليط الذي
يقول به انكساغورس وذلك لانهم قالوا ان القوة قبل الفعل كما في
البزور والمني وفي جميع ما يصنع فبالحري ان نتأمل هذا ونتكلم فيه
اما الامر في الاشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فهو على ما قالوا فان القوة فيها
قبل الفعل قبلية بالزمان واما الامور الكلية او الموجودة التي لا تفسد
وان كانت جزئية فانها لا يتقدمها التي بالقوة البتة ثم القوة متأخرة بعد
الشرائط من كل وجه وذلك لان القوة اذ ليست تقوم بذاتها فلا بد
من ان تقوم بجوهر يحتاج ان يكون بالفعل فانه ان لم يكن صار بالفعل فلا
يكون مستعدا لقبول شيء فان ما ليس مطلقا فليس ممكنا ان يقبل شيئا
ثم قد يكون الشيء بالفعل ولا يحتاج الى ان يكون بالقوة شيئا كالامور التي بذواتها
فانها دائما بالفعل فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة ما بالقوة ومن وجه آخر

ايضا ان القوة تحتاج الى ان تخرج الى الفعل بشئ يكون موجودا بالفعل
ووقت كون الشئ بالقوة ليس انما يحدث ذلك الشئ حدوثا مع الفعل
فان ذلك يحتاج ايضا الى مخرج آخر وينتهي الى شئ موجود بالفعل
لم يحدث وفي اكثر الامر فانما يخرج القوة الى الفعل شئ مجانس له بالفعل
موجود قبل الفعل بالفعل كان الحار يسخن والبارد يبرد وايضا فكثيرا ما
يوجد ما هو بالقوة من حيث هو حامل القوة عن الشئ الذي هو بالفعل حتى
يكون الفعل بالزمان قبل القوة لا مع القوة فان المنى كان عن الانسان
والبزر عن الشجر حتى كان عن ذلك الانسان وعن هذا الشجر ولك ان
تفرض الفعل في هذه الاشيا قبل القوة اولى من ان تفرض القوة قبل الفعل
وايضا فان الفعل في التصور والتحديد قبل القوة لانك لا يمكنك ان
تحد القوة الا انها للفعل واما الفعل فانك لا تحتاج في تحديده وتصوره الى
القوة فانك تحد المربع وتعقله من غير ان يخطر ببالك قوة قبوله ولا يمكنك
ان تحد القوة على التربيع الا ان تذكر المربع لفظا او عقلا وتجعله جزء حد القوة وايضا
فان الفعل قبل القوة بالكمال والغاية فان القوة نقصان والفعل كمال
والخير في كل شئ انما هو مع الكون بالفعل وحيث الشر فهناك ما بالقوة
بوجه ما فان الشئ اذا كان شرا فاما ان يكون لذاته شرا او من كل
وجه وهذا محال فانه ان كان موجودا فمن حيث هو موجود ليس بشر وانما
يكون شرا من حيث فيه عدم كمال مثل الجهل للجاهل او لانه يوجب
في غيره ذلك مثل الظلم فالظلم انما هو شر لانه ينقص من الذي منه الظلم
طبيعة الخير ومن الذي عليه الظلم السلامة او الغنى او غير ذلك فيكون من حيث
هو شر مشوبا بالعدم وشئ بالقوة ولولا انه لم يكن معه ولا منه ما بالقوة الكمالات
الكمالات التي تجب للاشيا حاصلة فما كان شرا بوجه من الوجوه ففيه

ان

ان الذي بالفعل هو الخير ومن حيث هو كذلك والذي بالقوة هو الشر
ومنه الشر قد علمت حال تقدم القوة مطلقا واما القوة
الجزئية فيتقدم الفعل الذي هي قوة عليه وقد يتقدمها فعل مثل فعلها حتى
يكون القوة منه وقد لا يجب ان يكون معها شئ آخر به تخرج القوة
الى الفعل والا لم يكن فعل البتة موجودا اذ القوة وحدها لا يكفي في ان
يكون فعل بل يحتاج الى مخرج للقوة الى الفعل فقد علمت ان الفعل بالجملة
اقدم من القوة وانه هو المتقدم بالشرف والتمام

التام اول ما عرف عرف في الاشيا ذوات العدد اذا كان جميع ما
ينبغي ان يكون حاصلا للشئ قد حصل بالعدد فلم يبق شئ من ذلك غير
موجود ثم نقل ذلك الى الاشيا ذوات الكم المتصل فقيل تام في القامة
اذا كانت طالت ايضا عند الجمهور معدودة لانها انما يعرف عند الجمهور من حيث
تقدر واذا قدرت لم يكن بد من ان تقدم ثم نقلوا ذلك الى القوى والكيفيات
فقالوا اكذا تام القوة وتام البياض وتام الحسن وتام الخير كان جميع ما
يجب ان يكون من الخير قد حصل له ولم يبق شئ من خارج ثم ان كان
من جنس الشئ وكان لا يحتاج اليه في ضرورة او منفعة او غير ذلك بل او
زايدا او راوا الشئ تاما دونه ثم ان كان الذي قد وجد ما يحتاج اليه الشئ
نفسه قد حصل وحصل معه شئ آخر من جنسه ليس يحتاج اليه في اصل ذات
الشئ الا انه وان كان ليس يحتاج اليه في ذلك الشئ فهو نافع في باب فضل
لحاجة ذلك انه فوق التمام وورا الغاية فهذا هو التام والتمام فكانه اسم للنهاية
وهو اولا للعدد ثم لغيره على الترتيب وكان الجمهور لا يقولون لما في العدد انه
تام ايضا اذا كان اقل من ثلاثة وكذلك كانهم لا يقولون له كل وجميع وان كان

التام كان في

الثلاثة انما صارت تامة لان له مبدأ ووسطاً ونهاية وانما كان كون الشيء
له مبدأ ووسط ونهاية يجعله تاماً لان اصل العدد ثم لم يكن بدا في طبيعة عدد
من الاعداد من حيث عدد ان يكون تاماً على الاطلاق فان كل عدد
من حيث وحدانيته ماليس موجوداً فيه بل انما ان يكون تاماً في العشرية والتسعية و
انما من حيث هو عدد فليس يجوز ان يكون تاماً من حيث هو واما من حيث له
مبدأ ووسط ومنتهى فهو تام لا من حيث يكون له مبدأ ومنتهى يكون ناقصاً
من جهة ماليس فيما بينهما شيء من شانه ان يكون بينهما وهو الواسطة
وقس عليه ساير الاقسام اي ان يكون له واسطة وليس منتها او وسطه
ومنتهاه وقد نعد ما يجب ان يكون مبدأ اتم من الحج ان يكون مبدأ ان في
الاعداد ليس احدهما واسطة بوجه الا العددين ولا منتهيان ليس احدهما
بواسطة بوجه الا العددين واما الوسايط فقد يجوز ان يكثر الا انها يكون
جملتها في انها واسطة كشيء واحد ثم لا يكون للتكثر حد يوقف عليه فان
حصول المبداية والنهاية والتوسط هو اتم ما يمكن ان يقع في ترتيب مثله ولا
يكون ذلك الا للعدد ولا يكون منحصراً الا في الثلثية واذا اشرنا الى ما المراد
المعرض عنه الى عادتنا ان ننظر في مثل هذه الاشياء التي تبنى على تحسينات
اقناعية وليست من طريق القياسات العلمية بل نقول ان الحكماء قد
نقلوا التام الى حسب الوجود فقالوا منه ان التام هو الذي ليس شيء من شانه
ان يكون وجود ليس له بل كل ما هو له فهو حاصل له وقالوا من وجه آخر
ان التام هو الذي يصدق مع شرط ان وجوده بنفسه على الكمال ما يكون
وهو حاصل له وليس منه الاماله وليس ينسب اليه من جنس الوجود شيء مفضل
على ذلك نسبة اولية اليه لا بسبب غيره وفوق التام ماله الوجود الذي ينبغي له
وينفصل عنه الوجود لساير الاشياء كان له وجوده الذي ينبغي له وله وجود

الزايد

الزايد الذي ليس ينبغي له ولكن يفيض عنه الاشياء وذلك من فائه
ثم جعلوا بازاء مرتبة المبدأ الاول الذي هو فوق التام ومن وجوده ذاته لا في سبب
غيره يفيض عنه الوجود فاضلاً عن وجوده على الاشياء كلها وجعلوا بازاء
التام للعقل من العقول المفارقة الذي هو في اول وجوده بالفعل لا
يخالطه ما بالقوة ولا ينتظر وجوداً آخر فان كان شيء آخر يوجد عنه فذلك
من الوجود الفايض من الاول وجعلوا دون التام شبه المكتفي و
الناقص والمكتفي هو الذي اعطى ما به يحصل كمال نفسه في ذاته والناقص
المطلق هو الذي يحتاج الى آخر يعينه الكمال بعد الكمال مثال المكتفي النفس
النطقية التي للكل اعني السماويات فانها بذاتها تفعل الافعال التي لها
وتوجد الكمالات التي يجب ان يكون لها شيئاً بعد شيء لا تجتمع كلها دفعة
واحدة ولا يبقى ايضاً دائماً الا ما كان من كمالاتها التي في جوهرها وصورتها
فهو لا يفارق ما بالقوة وان كان فيه مبدأ الخروج قوته الى الفعل كما يعلم بعد
واما الناقص فهو مثل هذه الاشياء التي في الكون والفساد ولفظ التام
ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان يكون متقاربة الدلالة لكن التام ليس من
شرطه ان يحيط بكثرة بالقوة او بالفعل واما الكل فيجب ان يكون الكثرة
بالقوة او بالفعل بل الوحدة في كثير من الاشياء هي الوجود الذي
ينبغي له واما التام في الاشياء ذوات المقادير والاعداد فنسبته ان يكون
هي بعينه الكل في الموضوع فالشيء تام من حيث لم يبق شيئاً خارجاً عنه
وهو كل لان ما يحتاج اليه حاصل فيه فهو بالقياس الى الكثرة الموجودة
المحصورة فيه كل وبالقياس الى ما لم يبق خارجاً عنه تام وقد اختلف في استعمال
لفظي الكل والجميع على اعتبارهما فتارة يقولون ان الكل يقع للمتصل و
المنفصل والجميع لا يقع الا للمنفصل وتارة يقولون ان الجميع يقع خاصة لما له وضع

اختلاف والكل بالوضع اختلاف ويقال كل وجميع معا لما يكون له الحالان
جميعا وانت تعلم ان هذه الالفاظ يجب ان يستعمل على ما يقع عليه
الاصطلاح والاحرى من وجه ان يقال كل لما كان فيه انفصال حتى يكون
له جزء فان الكل يقال بالقياس الى الجزء والجميع ايضا يجب ان يكون
كذلك فان الجميع من الجمع والجمع انما يكون من احاد بالفعل او وحدات
بالفعل لكن الاستعمال قد اطلق على ما كان ايضا غير ذي جزء واحد بالقوة فكان الكل
في الاصل بازاء الجزء والجميع بازاء الواحد كان الكل يعتبر فيه ان يكون من احاد
وان لم يلتفت الى عدة وكان هذا القول كله من الفضل فان الاصطلاح
اجراهما بعد ذلك مجرى واحدا وصح صار ايضا يقال الكل والجميع في غير
ذوات الكمية اذ كان لها ان يتكمم بالعرض كالبياض كله والسواد كله او كان
لها ان يشتد ويضعف كالحرارة كلها والقوة كلها ويقال للمركب من اشياء
تختلف كالحيوان كل اذ هو نفس وبدن واما الجزء فانه تارة يقال لما يعد
وتارة لما يكون شيئا من الشي وله معه غيره وان كان لا يعد وربما خص
هذا باسم البعض ومن الجزء ما ينقسم اليه الشي الا في الكم بل في الوجود
مثل النفس والبدن للحيوان والهيولى والصورة للمركب وبالجملة ما يتركب
منه المركب المختلف المبادي

وما يجري ان يتكلم

الان في الكلي والجزئي فانه يناسب ايضا لما فرغنا منه وهو من الاعراض
الخاصة بالوجود ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة فيقال كلي لمعنى من جهة انه
مقول بالفعل على كثير مثل الانسان ويقال كلي للمعنى اذا كان جائزا
ان يحمل على كثير وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت
المسبع فانه كلي من حيث طبيعته ان يقال على كثير ولكن ليس يجب ان يكون

اولئك

اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا واحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي
لا مانع من تصوره ان يقال على كثيرين انما يمنع منه ان منع سبب ويدل عليه
دليل مثل الشمس والارض فانهما من حيث يعقل شمسا وارضا
لا يمنع الذهن عن ان يجوز ان معناهما يوجد في كثير الا ان يأتيه دليل او حجة
يعرف به ان هذا ممتنع فيكون ذلك ممتنعا من خارج لا لنفس تصوره
وقد يمكن ان يجتمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن ان
يقال على كثيرين ويجب ان يكون الكلي المستعمل في المنطق وما اشبهه هو
هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقال معناه على
كثير كذات زيد المشار اليه فانه يستحيل ان يتوهم الا له وحده فالكلي من
حيث هو كلي شي ومن حيث هو شي يلحقه الكلية شي فالكلي من حيث
هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا
فهناك معنى اخر غير معنى الكلية وهو الفرسية فان حد الفرسية ليس حد
الكلية ولا الكلية داخلة في حد الفرسية فان الفرسية لها حد لا يفتقر الى الكلية
لكن يعرض له الكلية فانه في نفسه ليس شيئا من الاشياء البتة الا الفرسية
فانه في حد نفسه لا واحد ولا كثير ولا موجود لا في الاعيان ولا في النفس ولا
شي من ذلك بالقوة ولا بالفعل على ان يكون ذلك في الفرسية بل هو
من حيث هو فرسية فقط بل الواحدية صفة تقترن الى الفرسية فيكون الفرسية
مع تلك الصفة واحدة وكذلك للفرسية مع تلك الصفة صفات اخرى
كثيرة داخلة عليها فالفرسية بشرط انها يطابق حدها اشياء كثيرة يكون عامة
ولانها ماخوذة بخواص واعراض مشار اليها يكون خاصة فالفرسية في نفسها
فرسية فقط فان سئلنا عن الفرسية بطرفي النقيض مثلا هل الفرسية الف او ليس
لم يكن الجواب الا السلب اي شي كان ليس على ان السلب بعد من حيث

هي فرسية بالفعل ولا شيء من الاشياء فان كان طرفا المسألة من جهة شيء لا يخرج
منهما شيء لم يلزم ان يجب عنهما البتة وبهذا يفترق حكم الموجب والسالب والمحتملين
اللذين في قوة النقيضين مع ذلك ان الموجب منهما الذي هو لازم للسالب منهما هو
انه اذا لم يكن الشيء موصوفا بذلك الموجب الآخر كان موصوفا بهذا الموجب
وليس اذا كان موصوفا به كان بعينه هو ما ليس اذ كان الانسان واحدا او اشخاصا
كانت هوية الانسانية هي هوية الوحدة او البياض او كانت هوية الانسانية
هوية الواحد او البياض فاذا جعلنا الموضوع في المسألة هوية الانسانية
من حيث هي انسانية كشيء واحد وسئل عن طرفي النقيض فقيل اواحد ام هي
كثيرة لم يلزم ان يجاب لانها من حيث هوية الانسانية شيء غير كل واحد منهما ولا
يوجد في حد ذلك الشيء الا الانسانية فقط واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير
على انه وصف يلحقه فلا محالة انه يوصف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف
من حيث انه انسانية فلا يكون من حيث هو انسانية هو كثير بل انما يكون كان ذلك
شيء يلحقه من خارج فاذا كان نظرنا اليه من حيث هو انسانية فقط فلا يجب ان نشوب نظرنا
الى شيء من خارج يجعل النظر نظرين نظرا اليه بما هو هو ونظرا الى لواحقه من
حيث النظر الواحد الاول لا يكون الا الانسانية فقط فلهذا ان قال لقائل ان
الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية هل هي غير التي في عمرو فيلزم ان
يقول لا وليس يلزم من تسليمه هذا ان يقول فاذن هي وتلك واحد بالعدد
لان هذا كان سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية من حيث هي
انسانية انسانية فقط وكونها غير التي في عمرو شيء من خارج فانه ان لم يكن
ذلك خارجا عن تلك الانسانية لزم ان يكون الانسانية من حيث هي الانسانية
العامة لاحقا او ليس بالفعل وقد ابطلنا ذلك وانما اخذنا الانسانية من حيث انسانية
فقط على انه اذا قيل الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية يكون قد جعلنا اعتبار

من حيث هي ساقطا عنها انها في زيد وانها التي في زيد والا فيكون
قد اخذنا الانسانية على انها في زيد فانا جردناها وتكلمنا على انا التفتنا
اليها وهي انسانية ثم لا نخ اما ان ترجع الكناية التي في انها الى الانسانية
التي في زيد فيكون هذا محالا من القول فانه لا تجتمع ان يكون انسانيا
في زيد وهي باعتبار انها انسانية فقط وان رجعت الى الانسانية
فذكر زيد لغو الا ان يعني ان الانسانية التي عرض لها من خارج ان كانت
في زيد وقد اسقطنا عنها انها في زيد فهل هي هكذا وهذا ايضا فيه اعتبار انه
غير الانسانية فان سألنا سائل وقال السم تجيبون مقولون انها
ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هي انسانية الا انا نحب انها
من حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث انسانية
كذا وقد عرف الفرق منها في المنطق وههنا شيء اخر وهو ان الموضوع
في مثل هذه المسائل يكاد يرجع الى الاهمال اذ لم يتعلق بحصر ولا يكون
عنها جواب اللهم الا ان يجعل تلك الانسانية كانها مشار اليها ولا كثرة
فيها مع لا يكون قولنا من حيث هي انسانية جزء من الموضوع لانه لا
يصلح ان يقال ان الانسانية التي هي من حيث هي انسانية الا و
قد عادت مهملة فان قيل تلك الانسانية التي هي من حيث هي
انسانية يكون قد وقع اليها الاشارة فزادت على الانسانية ثم ان يسأل عنها
في ذلك فيكون الطرفان من المسألة متساويين عنها ولم يجب ان
يكون واحدا او كثيرا هو هو او غيرا الا على معنى انه لا بد له من ان يكون هو هو
او غيرا فنقول لا بد لها من ان يصير غيرا بالاعراض التي معها اذ لا يوجد
البتة الا مع اعراض ويجب لا يكون ماخوذة من حيث هي انسانية فقط فان
ليست انسانية عمرو فهي غير الانسانية بالاعراض فيكون ليس الا من خارج

وكونها ليست كذا وكذا صح

ما يثبر في الشخص بديا به مجموع الانسان او الانسانية واعراض لازمة لها
اجزاء منه وما يثبر في الانسان مما بها مشبوه اليها ونحوه من راس ومخ
بذاته وبحرجه نعبارة اخرى كالمذكور لما سلف من قولنا اى هنا
شيئا محسوسا هو الحيوان او الانسان مع مادة وعوارض هو الانسان
الطبيعي وههنا شئ هو الحيوان او الانسان منظورا الى ذاته بما هو
هو ماخوذ معه ما خالطه ومجرد شرط فيه شرط انه عام او خاص او واحد او كثير
لا بالفعل ولا باعتبار التعلق انه من حيث هو بالقوة اد الحيوان بما هو حيوان
والانسان بما هو انسان اى باعتبار حده ومعناه غير ملتفت الى امور
اخرى تقارنه ليس الا حيوانا او انسانا اما الحيوان العام والحيوان الشخصي
والحيوان من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود
في الاعيان او معقول في النفس هو حيوان وشئ وليس هو حيوان منظورا اليه
وحده ومعلوم انه اذا كان حيوان وشئ كان فيها الحيوان كالجزء منها
وكذلك في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان
مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض له
او لازم فالطبيعة الحيوانية والانسانية بهذا الاعتبار متقدم في الوجود على
الحيوان الذي هو شخصي لعوارضه او كلي وجودي او عقلي تقدم البسيط
على المركب والجزء على الكل وبهذا الوجود لا هو جنس ولا نوع ولا شخص
ولا واحد ولا كثير بل بهذا الوجود هو حيوان فقط وانسان فقط لكنه يلزمه
لا محالة ان يكون واحدا او كثيرا اذ لا يخلو عنهما شئ موجود على ان ذلك
لازم له من خارج وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا في كل
شخص فليس هو بهذا الشرط حيوانا وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما
لانه في حقيقته وماهيته بهذا الاعتبار حيوان ما وليس يمنع كون الحيوان الموجود

في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان
بحال ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فهذا الحيوان ما موجود
فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان
غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود في المادة على انه شئ آخر
معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان تقارن به
في الوجود امرا آخر ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان غير موجود
في الاشخاص لان الموجود في الاشخاص هو حيوان ما لا الحيوان
بما هو حيوان ثم الحيوان بما هو حيوان موجود فهو اذن مفارق للاشخاص
ولو كان الحيوان بما هو حيوان موجودا لهذا الشخص لم يخل اما ان
يكون خاصا له او غير خاص لا جائز ان يكون خاصا له لم يكن الحيوان بما هو حيوان
هو الموجود فيه او هو بل حيوان ما وان كان غير خاص كان شئ واحد
بعينه بالعدد موجودا في الكثرة وهذا محال وهذا الشك وان كان
ركيكا سخيفا فقد اوردناه بسبب انه قد وقعت منه الشبهة
في زماننا لهذا البعض ممن يتشحط في التفلسف … ان هذا
الشك قد وقع فيه الغلط من وجوه عدة احدها الظن بان
الموجود من الحيوان اذا كان حيوانا ما فان طبيعة الحيوانية معتبرة
بذاتها لا بشرط آخر لا يكون موجودة فيه وبيان غلط هذا الظن
قد تقدم والثاني الظن بان الحيوان بما هو حيوان يجب ان يكون
خاصا او غير خاص بمعنى العدول وليس كذلك بل الحيوان اذا نظر
اليه بما هو حيوان ومن جهة حيوانيته لم يكن خاصا ولا غير خاص الذي
هو العام بل كلاهما ليسلبان عنه لانه من جهة حيوانيته حيوان
فقط ومعنى الحيوان في انه حيوان غير معنى الخاص والعام وليسا داخلين

اليه في مهيته واذا كان كذلك لم يكن الحيوان بما هو حيوان خاصًا ولا عامًا
في حيوانيته بل هو حيوان لا غير من الامور والاحوال لكنه يلزمه ان يكون
خاصًا وعامًا فقوله لم يخل اما ان يكون خاصًا او يكون عامًا ان عني به قوله انه
لا يخلو عنهما في حيوانيته فهو خال عنهما في حيوانيته وان عني انه لا يخلو عنهما في
الوجود اي لا يخلو عن لزوم احدهما فهو صادق فان الحيوان يلزمه ان يكون
خاصًا او عامًا وليس هذا العرض المعلوم يبطل عنه الحيوانية التي هي باعتبار ما ليس
بخاصة ولا عامة بل يصير خاصة او عامة بعدها بما يعرض لها من الاحوال وهاهنا
شيء يجب ان نفهمه وهو انه حق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان
لا يجب عليه خصوص او عموم وليس بحق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان
يوجب ان لا يلحق عليه خصوص او عموم وذلك انه لو كانت الحيوانية توجب
ان لا يلحق عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص وحيوان عام ولهذا الذي نعني
يجب ان يكون فرق تام بين ان نقول ان الحيوان بما هو حيوان مجردًا
بلا شرط شيء آخر وبين ان نقول ان الحيوان بما هو حيوان مجردًا بشرط
لا شيء آخر ولو كان يجوز ان يكون للحيوان بما هو حيوان مجردًا بشرط ان لا يكون معه
شيء آخر وجود في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود
في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط فاما الحيوان
مجردًا لا بشرط شيء آخر فله وجود في الاعيان فانه في نفسه وفي حقيقته
بلا شرط شيء آخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد
الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقًا
بل هو الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان وقد
اكتنفه من خارج شرائط واحوال فهو في حد وحدته التي بها هو واحد من
تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء آخر وان كانت الوحدة التي تلحق على حيوانيته

ولكنها

ولكنها غير اللواحق الاخرى ولو كان هناك حيوان ومفارق كما ظنوا
لم يكن هذا هو الحيوان الذي نطلبه ونتكلم عليه لانا نطلب حيوانًا مقولًا على
كثيرين بان يكون كل واحد من الكثيرين هو هو واما المباين الذي ليس
محمولًا اذ ليس شيء منها هو هو فلا حاجة بنا اليه فيما نحن بسبيله فالحيوان
ماخوذًا بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال
ان وجودها اقدم من الوجود الطبيعي بقدم البسيط على المركب وهو
الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية
الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله
فهو بسبب الطبيعة الجزئية فكما ان للحيوان في الوجود انحاء فوق واحد كذلك
له في العقل فان في العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذي ذكرناه
من التجريد وهو بهذا الوجه يسمى صورة عقلية وفي العقل ايضًا صورة
الحيوان من جهة ما يطابق في العقل بحد واحد بعينه اعيانًا كثيرة فيكون الصورة
الواحدة مضافة عند العقل الى كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو معنى واحد
في العقل لا يختلف نسبته الى اي واحد اخذته من الحيوانات واي
واحد احضرت صورته في الخيال بحال ثم انتزع مجرد معناه عن العوارض
حصل في العقل هذه الصورة بعينها وكانت هذه الصورة هي ما يحصل عن
تجريد الحيوانية عن اي خيال شخصي ماخوذ عن موجود من خارج او جار
مجرى الموجود من خارج وان لم يوخذ هو بعينه من خارج بل اخترعه الخيال
وهذه الصورة وان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس
الى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي
في العقل ولان الانفس الشخصية كثيرة بالعدد فيجوز ان يكون هذه الصورة الكلية
كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية ويكون لها معقول كلي آخر هو بالقياس

اليها مثلها بالقياس الى خارج وبهذا في النفس عن ان الصورة التي
كلية بالقياس الى خارج بان يكون مقولة عليها وعلى غيرها وستعيد الكلام في
هذا عن قريب بعبارة اخرى فالامور العامة من جهة موجودة من خارج
من جهة ليست انما شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثيرين يكون هو محمولا على
هذا الشخص بان ذلك الشخص هو وعلى شخص آخر كذلك وما تستأنف من ذلك
ستزداد بيانا بل الامور العامة من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في العقل فقط

فقد تحققت اذن ان الكلي من الموجود لست هو وهو من الطبيعة عارضا
لها احد المعاني التي سميناه كلية وذلك المعنى ليس له وجود مفرد في
الاعيان البتة فانه ليس الكلي بما هو كلي موجودا مفردا بنفسه انما يشك في
امره بل له وجود على انه عارض لشيء من الاشياء حتى يكون في الاعيان
مثلا شيء هو الانسان وهو ذات بعينه موجود لزيد وعمرو وخالد
اما طبيعة الانسان من حيث هو انسان فيلحقها ان يكون موجودة وان يكن
انها موجودة هو انها انسان ولا داخلا فيه وقد يلحقها مع الوجود في
الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس واما الكلية من خارج فعلى اعتبار
آخر شرحناه في الفصول السابقة بل هذه الطبائع ما كان منها محتاجا
الى المادة في ان تبقى ولا في ان يبتدى لها وجود فيكون من المستحيل ان
يتكثر بل امكان النوع منه فانما واحدا بالعدد فان مثل هذه الطبيعة لست
يتكثر بالفصول ولا بالمواد ولا بالاعراض اما بالفصول فلنوعيته واما بالمواد
فلتجرده واما بالاعراض فلان الاعراض اما ان يكون لازمة للطبيعة فلا يختلف
فيها الكثرة بحسب النوع واما ان يكون عارضة غير لازمة للطبيعة فيكون عروضها

لسبب

لسبب يتعلق بالمادة فيكون حتى مثل هذا الامكان نوعا موجودا انما يكون
واحدا بالعدد وما كان منها محتاجا الى المادة فانما توجد مع ان توجد المادة
مهياة فيكون وجوده مستلحقا به اعراضا واحوالا خارجية يتشخص بها
وان يجوز ان يكون طبيعة واحدة مادية وغير مادية وقد عرفت في اخلال
ما علمته واما ان كانت هذه الطبيعة جنسية فتبين ان طبيعة الجنس ممتنع
ان يقوم الا في الانواع ثم يقوم قوام الانواع فهذه حال وجود الكليات
وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجود في كثيرين فان الانسانية
التي في عمرو ان كانت ذاتها لا المعنى الحد موجودة في زيد كان ما يعرض
لهذه الانسانية في زيد لا محالة يعرض لها وهي في عمرو الا ما كان من
العوارض مهية مقولة بالقياس الى زيد واما ما كان يستقر في ذات
الانسان ليس استقراره فيه محوجا الى ان يصير مضافا مثل ان يبيض
او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن به مضافا الا الى المعلوم ويلزم من ذلك
ان يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد خصوصا ان كان
حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة
هي موصوفة بانها ناطقة وغير ناطقة وليس يمكن ان يتخيل من جملته
سليمان انسانية واحدة اكتنفتها اعراض عمرو واياها بعينها اكتنفت
اعراض زيد فان نظرت الى الانسانية بلا شرط آخر فلا تنظر الى
هذه الاضافات بوجه على ما علمناك فقد بان انه ليس يمكن ان يكون
الطبيعة يوجد في الاعيان ويكون بالفعل كلية اي هي وحدها مشتركة للجميع و
انما يعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور الذهني واما كيفية وقوع ذلك
فيجب ان تتامل ما قلنا في كتاب النفس فالمعقول في النفس من الانسان
هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان

كثيرة او موجودة او متوهمة حكمها عنه حكم واحد واما من حيث انه من الصور
هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم والتصورات وكما ان
الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذا بحسب اعتبارات مختلفة
يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي
جزئية ومن حيث لها ان يشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة
التي بيناها فيما سلف فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه
ليس بممتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة يعرض لها شركة بالاضافة
الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا بالاضافة فقط وان كانت
الاضافة لذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون اضافات كثيرة
لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك
فهي شخصية لا محالة والنفس نفسها تتصور الشيء كليا اذا تجمع بين الصورة
واخرى في تلك النفس او في نفس غيرها فانهما كلاهما من حيث
هي في النفس تجد تجددا واحدا وكذلك قد يوجد اشتراك الكلي الاخرى
فيكون الكلي الاخر مما يرى الصورة بحكم خاص وهو نسبة الى امور
في النفس وهي انما كانت نسبتها الحاصلة اما بانها كلية هي الى
امور من خارج على وجه اي تلك الخارجيات سبقت الى النفس كان
يجاز ان يقع عنها فيه هذه الصورة بعينها واذا اسبق واحد فاثرت
النفس منه بهذه الصفة لم يكن لما خلاه تاثير جديد الا الحكم بهذا الجواز
المعتبر فان هذا الاثر هو مثل صورة السابق قد جرد عن العوارض
وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه المؤثرات والمؤثر بها
شيء غير تلك الامور المفروضة وغير مخالف لها لكان الاثر غير ذلك الاثر
فلا يكون مطابقة واما الكلي الذي في النفس بالقياس الى هذه الصور

الى

التي في النفس فهذا الاعتبار له بحسب القياس الى اي صورة
سبقت من هذه الصورة التي في النفس الى النفس ثم هذه اي نفس
يكون صورة شخصية من حيث هي على ما قلناه ولان في قوة النفس
ان تعقل و تعقل انها عقلت وتعقل انها عقلت انها عقلت وان
تركب اضافات في اضافات وتجعل للشيء الواحد احوالا مختلفة
من المناسبات الى غير النهاية بالقوة فيجب ان لا يكون لهذه الصور
العقلية المترتب بعضها على بعض وقوف ويلزم ان يذهب الى
غير النهاية لكن يكون بالقوة لا بالفعل لانه ليس يلزم النفس اذا عقلت
شيئا ان يكون بالفعل تعقل معه الامور التي يلزمه لزوما قريبا
وان يخطرها بالبال فضلا عما يمعن في البعد فان ههنا مناسبات
في الجذور الصم وفي اضافات الاعداد كلها قريبة المتناول
من النفس وليس يلزم ان يكون النفس في حالة واحدة تعقل
تلك كلها او ان يكون مشتغلة على الدوم بذلك في قوتها القريبة
ان تعقل ذلك مثل اخطار المضلعات التي لا نهاية لها بالبال
ومزاوجة عدد باعداد لا نهاية لها بالبال بل هو قوة مما عندها
مع مثله مرارا لا نهاية لها بالتضعيف فان هذا اشبه بما نحن
في ذكره فاما انه هل يجوز ان يقوم المعاني العامة للكثرة مجردة عن
الكثرة وعن التصورات العقلية فكلام سنتكلم فيه من بعد فاذا قلنا
ان الطبيعة الكلية موجودة في الاعيان فلسنا نعني من حيث هي
كلية بهذه الجهة من الكلية بل نعني ان الطبيعة التي يعرض لها الكلية
في الاعيان فهي من حيث هي طبيعة شيء ومن حيث هي محتملة
لان تعقل عنها صورة كلية شيء وايضا من حيث عقلت بالفعل كلية

شيء ومن حيث هي صادق عليها انها لو قارنت بعينها الانية المادة
والاعراض بل تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الاخر
شيء وهذه الطبيعة موجودة في الاعيان بالاعتبار الاول وليست فيه كلية
وموجودة بالاعتبار الثاني والرابع ايضا في الاعيان فان جعل الاعتبار الثالث
بمعنى الكلية كانت هذه الطبيعة مع الكلية في الاعيان واما الكلية التي
نحن في ذكرها فليست الا في النفس واذ قد عرفنا هذه الاشياء
فقد تسهل لنا الفرق بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي وذلك
ان الكل من حيث هو كل يكون موجودا في الاشياء واما الكلي من
حيث هو كلي فليس موجودا الا في التصور وايضا الكل يعد باجزائه
ويكون كل جزء داخلا في قوامه واما الكلي فانه لا يعد باجزائه ولا الجزئيات
داخلة في قوامه وايضا فان طبيعة الكل لا تقوم الاجزاء التي فيه بل
يتقوم منها واما طبيعة الكلي فانها تقوم الاجزاء التي فيها وايضا فان طبيعة
الكل لا تصير جزءا من اجزائه البتة واما طبيعة الكلي فانها جزء من طبيعة الجزئيات
لانها اما الانواع فيتقوم من طبايع الكليين اعني الجنس والفصل واما
الاشخاص فيتقوم من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة الاعراض التي
يكتنفها مع المادة وايضا فان الكل لا يكون كلا لكل جزء وحده لو افرد
والكلي يكون كليا محمولا على كل جزئي وايضا فان اجزاء الكل كل متناهية
وليس اجزاء الكلي كلي متناهية وايضا الكل يحتاج الى ان يحضره اجزاؤه معا و
الكلي لا يحتاج الى ان يحضره اجزاؤه معا وقد يمكنك ان تجد فروقا غيره
اليه فيعلم ان الكل غير الكلي

الذي يلزمنا الان هو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع فاما

ان الجنس على كم شيء يدل فقد كان يدل في زمان اليونانيين على معان

وقد ذهب استعمالها في زماننا والجنس في صناعتنا لا يدل الا على
المعنى المنطقي المعلوم وعلى الموضوع وربما استعملنا لفظ الجنس مكان
النوع فقلنا ليس كذا من جنس كذا اي من نوعه او من جملة ما يشاكله
في حقه والنوع ايضا ليس يدل عندنا الان في زماننا وعادتنا
في الكتب العلمية الا على النوع المنطقي وعلى صور الاشياء وغرضنا
الان فيما استعمله المنطقيون من ذلك ان المعنى الكلي
يدل عليه بلفظ الجنس ليس يكون جنسا الا على نحو من التصور اذا
تغير عنه ولو باد في اعتبار لم يكن جنسا وكذلك كل واحد من الكليات
المشهورة وليجعل بياننا في الجنس وفي مثال يكثر اشكاله على المتوسطين
في النظر ان الجسم قد يقال انه جنس الانسان وقد يقال انه
مادة الانسان فان كان مادة الانسان كان لا محالة جزءا من وجوده
واستحال ان يحمل ذلك الجزء على الكل فلننظر كيف يكون الفرق
بين الجسم وقد اعتبر مادة وبينه وقد اعتبر جنسا فهناك يتضح لنا السبيل
الى معرفة ما نريد بيانه فاذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق
من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا وبحيث لو انضم اليه
معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عن الجسمية محمولا
في الجسمية مضافا اليها فالجسم مادة فان اخذنا الجسم جوهرا ذا طول و
عرض وعمق بشرط ان لا نتعرض لشرط اخر البتة ولا ان توجب ان جسميته
لجوهرية متصورة بهذه الاقطار فقط بل جوهرية كيف كانت ولو مع الف معنى
مقوم لخاصية تلك الجوهرية وصورة ولكن معها او فيها الاقطار فللجملة
اقطار ثلثة على ما هي للجسم وبالجملة اي مجتمعا يكون بعد ان يكون جملته جوهرا
ذا اقطار ثلثة ويكون تلك المجتمعات ان كانت هناك مجتمعات داخلة في هويته

ذلك الجوهر الا ان يكون تلك الجوهرية تمت بالاقطار ثم لحقت بالمعاني
خارجة عن الشيء الذي قد تم كان هذا المأخوذ هو الجسم الذي هو جنس
فالجسم بالمعنى الاول اذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة التي
بعد الجسمية بمعنى المادة فليس بمحمول لان تلك الجملة ليست مجرد جوهر
ذي طول وعرض وعمق فقط واما هذا الثاني فانه محمول على كل مجتمع من
مادة وصورة واحدة كانت او الفا وفيها الاقطار الثلثة فهو اذن
محمول على المجتمع من الجسمية التي كالمادة ومن النفس لان جملة ذلك جوهر
وان اجتمع من معان كثيرة فان تلك الجملة موجودة لا في موضوع وتلك
الجملة جسم لانها جوهر وهو جوهر له طول وعرض وعمق وكذلك فان
الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط ان لا يكون في حيوانيته الا جسمية وتغذ
وحس وان يكون ما بعد ذلك خارجا عنه فربما كان لا يبعد ان يكون
مادة للانسان او موضوعا وصورته النفس الناطقة فان اخذ بشرط
ان يكون جسما بالمعنى الذي يكون به الجسم جنسا وفي معاني ذلك الجسم
على سبيل تجويز الحس وغير ذلك من الصور ولو كان النطق او فصلا
غير متعرض لدفع شيء او وصفه بل مجوزا وجود اي ذلك كان في هويته
ولكن هناك بالضرورة معها قوة تغذية وحس وحركة ضرورة ولا ضير في ان لا يكون
غيرها او يكون كان حيوانا بمعنى الجنس وكذلك فافهم الحال من الحساس
والناطق فان اخذ الحساس جسما او شيئا له حس بشرط ان لا يكون
زيادة اخرى لم يكن فصلا وان كان جزءا من الانسان وكذلك كان الحيوان
غير محمول عليه وان اخذ جسما او شيئا مجوزا له وفيه معه اي الصور والشرائط
كانت بعد ان يكون فيها حس كان فصلا وكان الحيوان محمولا عليه فاذن
اي معنى اخذته مما يشكل الحال في جنسيته او ماديته من نوع وجهته

قد يجوز انضمام الفصول اليه ايها كان على انها منه وفيه كان جنسا وان
اخذ تماما من جهة بعض الفصول وتمت به المعنى وختمته حتى لو دخل فيه شيء
اخر لم يكن من تلك الجملة بل مضافا من خارج لم يكن جنسا بل مادة
وان اوجبت لها تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل صار
نوعا وان كنت في الاشارة الى ذلك المعنى لا تتعرض لذلك
كان جنسا فاذن باشتراط ان لا يكون زيادة يكون مادة وباشتراط
ان يكون زيادة يكون نوعا وبان لا يتعرض لذلك بل يجوز ان يكون
كل واحد من الزيادات على انها داخلة في جملة معناه يكون جنسا وهذا
انما يشكل فيما ذاته مركبة واما فيما ذاته بسيطة فعسى ان العقل يفرض فيه
هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي ذكرنا قبل هذا الفصل فاما
اما في الوجود فلا يكون منه شيء متميز هو جنس وشيء هو مادة
انما يوجد للانسان الجسمية قبل الحيوانية في بعض وجوه التصور اذا اخذ
الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس وكذلك انما يوجد له الجسم قبل الحيوانية
اذا كان الجسم بمعنى لا يحمل عليه واما الجسمية التي تعرض مع حيوان ان
يوضع متضمنة لكل معنى مقرونا به مع وجوب ان يتضمن الاقطار الثلثة
فانها لم يوجد للشيء الذي هو نوع من الحيوان الا وقد تضمن الحيوانية
فيكون معنى الحيوانية جزءا ما من وجود ذلك الجسم بالفعل بعد ان كان
مجوزا في نفسها اياه جزءا ما من وجود ذلك الجسم بعكس حال الجسم
اذا حصل كان الجسم الذي هو بمعنى المادة فانه جزء من وجود الحيوان
ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده واجابه وجود من
انواعه وما يوضع تحته فهي اسباب لوجوده وليس هو سببا لوجودها ولو كان
للجسمية الذي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية وان كانت قبلية

لا بالزمان بل بالذات لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى
المادة بل وجود تلك الجنسية في هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير
في العقل ايضا فان الحكم فيه كذلك فان العقل لا يمكنه ان يضع شيئا من الاشياء
للجسمية التي لطبيعة الجنس وجودا محصلا هو اولا ثم ينضم اليه شيء آخر حتى يحدث
الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك لكان ذلك المعنى الذي
للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل بل انما
يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنس في الوجود وفي العقل معا اذا حدث
النوع بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس ومضافا اليه بل
متضمنا فيه وجزءا منه من الجهة التي اومانا اليها وليس هذا الحكم للجنس من
من حيث هو كلي بل حكم كل كلي من حيث هو كلي فتبين من هذا ان الجسم اذا
اخذ على الجهة التي يكون جنسا يكون كالمجهول بعد لا يدري انه على اي صورة
وكم صورة يشتمل فتطلب النفس تحصيل ذلك لانه لم يتقرر بعد بالفعل شيء
هو جسم محصل وكذلك اذا اخذنا اللون واخطرناه ببال النفس فان النفس
لا تقنع بتحصيل شيء متقرر بالفعل بل تطلب في معنى اللون زيادة حتى
يتقرر بالفعل لون واما طبيعة النوع فليس تطلب فيها تحصيل معنى ما بل تحصيل
الاشارة واما طبيعة الجنس فانها وان كانت النفس اذا طلبت فيها تحصيل
الاشارة كانت قد فعلت الواجب وما يجب ان تقنع معه فان النفس
قد تطلب النفس مع ذلك تحصيل معناه قبل هذا الطلب حتى انما تستعد له ان
لهذا الطلب الاخير ويكون الى النفس ان تفرضه اي مشار اليه شاءت فلا يمكن
النفس ان تجعله بحيث يجوز ان يكون اي مشار اليه شاء الا بعد ان تضاف اليه
معاني اخرى بعد اللونية قبل الاشارة فانه ليس يمكن ان تجعل اللون اي نوع
لون بعد بلا زيادة شيء مشار اليه انه لون في نوع المادة وذلك ليس الا لونا

فقط وقد تخصص بامور عرضية عرضت من خارج يجوز ان يتوهم هو بعينه
باقيا مع زوال واحد واحد منها كما يكون في مخصصات الطبيعة النوعية
وكذلك في المقدار او الكيفية او غيرها وكذلك في الجسم الذي نحن بسبيله
ليس يمكن ان تجعل الذهن مشارا اليه مفتقرا في ان يجوهر الى شيء اي شيء
العمق بعد ان يكون الجملة طويلة عريضة عميقة على جملتها لم تتحدد الاشياء
التي تتضمنها او لا تتضمنها فتصير نوعا فان قال قائل فيمكننا ان نجمع مثل هذا
الجمع اي الاشياء شئنا ان كلامنا في نحو من الاجتماع
مخصوص فيما يكون اجتماع الاشياء فيه على نحو الاجتماع في طبيعة الجنس من حيث
هو جنس وذلك النحو هو ان يكون المجتمعات فصولا ينضم اليه الا انه ليس
كلامنا في الدلالة على طبيعة الجنس انه كيف يحوي الفصول وغير الفصول
واي الاشياء تجتمع فيه على نحو الفصول بل فيها كلامنا على النحو المودي
الى الفرق بين الجنس والمادة وليس اذا اردنا ان نفرق بين
شيئين يلزمنا ان نتعدى التفريق الى بيانات احوال اخرى وانما غرضنا
ان نعرف ان طبيعة الجنس الذي هو الجسم هو انه جوهر يجوز فيه اجتماع
الاشياء من شانها ان تجتمع فيه فيكون الجملة عريضة عميقة ويكون لكونه بحيث
لا يكون الاشياء معلومة الشروط مجهولة بعد والى هذا الحد ما نتكلم في هذا

الفصل

فلنتكلم الان في الاشياء التي تخرج عنها

في الجنس ويكون التوقف في اثبات طبيعته وتعينه محصلا بالفعل انما يقع
لاجلها ان هذا المطلب ينقسم الى قسمين احدهما اي الاشياء
هي الاشياء التي يجب ان يحضرها الجنس في نفسه ويجمع فيكون تلك الاشياء
جاعلة اياه نوعا والثاني انه اي الاشياء يكون واقعا في حصره مما لم يكن

وذلك ان الجسم اذا انحصر فيه البياض على النحو المذكور لم يجعله نوعا و الحيوان
اذا انقسم الى ذكر وانثى لم يتنوع بذلك وهو مع ذلك يتنوع باشياء
اخرى ثم الحيوان يجوز ان يقع على شخص منه اعراض كثيرة يكون
تلك الجملة حيوانا مشارا اليه   اولا ليس يلزمنا ان نتكلف اثبات
خاصية فصل كل جنس عند كل نوع ولا ايضا فصول انواع جنس واحد
فان ذلك ليس في مقدورنا بل الذي في مقدورنا هو معرفة القانون
في ذلك وانه كيف ينبغي ان يكون الامر في نفسه واما اذا نظرنا
الى معنى من المعاني المعقولة الواقعة في تخصيص الجنس انه هل هذا المعنى للجنس على
شرط ذلك القانون او ليس فربما جهلناه في كثير من الاشياء
وربما علمناه في بعضها   ان المعنى العام اذا انضاف اليه طبيعة
فيجب اول شيء ان يكون انضيافها اليه على سبيل القسمة حتى ترده الى
النوعية وان يكون القسمة يستحيل ان تنقلب وذلك المشار اليه باقي الجوهر
حتى يصير مثلا المتحرك منها غير متحرك وهو واحد بالشخص وغير المتحرك متحركا
وهو واحد بالشخص وغير المتحرك والمتحرك قسما التقسيم الذاتي بل يجب
ان يكون القسمة فيكون المعنى الخاص لا يفارق قسط الخاص من
الجنس وبعد ذلك فيجب ان يكون الموجب من القسمين لو كانا جميعا ليسا
عارضين له بسبب شيء قبلهما وتضمن طبيعة الجنس ان يكون له ذلك
المعنى اولا فانه ان كان ثانيا جاز الا يكون ذلك المعنى فصلا البتة
بل كان امرا لازما للامر الذي هو الفصل مثل ان يكون قاسم قد عرض فلم
يقسم الجوهر الى جسم والى غير جسم بل قسم الى قابل الحركة والى غير قابل
الحركة فان القابل للحركة لا يلحق الجوهر اول اللحوق بل بعد ان يصير مكانيا جسميا
فقابل الحركة يلزم الجسم ويلزم الجسم اشياء كثيرة كل واحد منها لذكر الجسم لكنها

ليست

ليست فصولا بل امور لزمت الفصول لان الجوهر بتوسط الجسمية ما لحقه
له تلك المعاني وانقسامه الى ان يكون ذا جسمية او غير ذي جسمية فهو له لجوهره
لا لتوسط شيء اخر وقد يجوز ان يكون بعض ما لا يعرض اولا فصلا ولكن لا
يكون فصلا قريبا لذلك الجنس بل فصلا بعد فصل مثل ان تقول ان
الجسم منه ناطق ومنه غير ناطق لان الجسم بما هو جسم فقط ليس مستعدا لان
يكون ناطقا وغير ناطق بل يحتاج الى ان يكون اولا ذا نفس حتى يكون ناطقا
واذا وجد الجنس فصلا وجب ان يكون تلك الفصول التي تعرض مع فصول لا
تعرف تخصص تلك الفصول فان ذا النطق وعديم النطق من جهة ما هو
ذو نفس لا من جهة انه ابيض او اسود او شيء اخر البتة بالفعل ولكون
الجسم ذا نفس او غير ذي نفس ليس له هذا السبب شيء البتة من الاجناس
المتوسطة فاذا عرض لطبيعة الجنس ايضا عوارض ينفصل بها لم يخل اما ان
يكون الاستعداد للانفصال بها انما هو لطبيعة الجنس او لطبيعة اعم منها كانت
كان قبل الطبيعة اخص منها فان كان لطبيعة اعم منها مثل ان الحيوان منه
ابيض واسود والانسان منه ذكر وانثى فليس ذلك من فصول الحيوان لانه
الحيوان صار ابيض واسود لاجل انه جسم طبيعي وقد صار ذلك الجسم الطبيعي
قابلا بالفعل ثم وضع لهذه العوارض وهو يقبلها وان لم يكن حيوانا و
الانسان انما صار مستعدا للذكر والانثى لاجل انه حيوان فهذا ايضا ليس هو
فصلا للجنس وايضا قد يكون اشياء خاصة بالجنس تقسمه كالذكر والانثى بالحيوان
ولا يكون فصلا بوجه من الوجوه وذلك لانها انما كانت تكون فصولا
لو كانت عارضة للحيوان من جهة صورته حتى انقسمت بها صورته انقساما اوليا
ولم يكن لازمه لشيء يقومه فصلا اولا فاما اذا لم يكن لشيء تقومه فصل اولى
فاما اذا لم يكن كذلك بل انما عرضت للحيوان لان مادته التي يكون منها عرض

لها عارض فصارت بحال من الاحوال لا تمنع حصول صورة الحيوان ومعه
في المادة ولا طرفا القسمة ولا ايضا يمنع ان يقع للجنس افتراق آخر من
حيث صورته بالفصول فليس طرفا القسمة من الفصول بل من العوارض
اللازمة مثل الذكورة والانوثة فان المني الذي كان صالحا لقبول
الحيوان وكان متعينا بفصل خاص من الحيوان الكلي عرض له انفعال
حار فصار ذكرا وكان يجوز ان يعرض له بعينه انفعال مبرد في المزاج
فيكون انثى وذلك الانفعال مع ما لا يمنعه من حيث نفسه ان يقبل
اي فصل يعرض للحيوان من جهة صورته اي من جهة كونه ذا نفس دراكة
متحركة بالارادة فكان يجوز ان يقبل النطق وغير النطق فلم يكن ذلك مؤثرا
في تنوعه وحتى لو توهمناه لا انثى ولا ذكرا او لم نلتفت الى ذلك لتم
نوعا بما يتنوع به فلا ذلك يمنع من التنوع دون الالتفات اليه ولا يفيد
التنوع بالالتفات اليه وليس كذلك اذا توهمناه لا ناطقا ولا اعجم
او توهمناه اللون لا ابيض ولا اسود بوجه وليس يخفى اذا اردنا
ان نفرق بين الفصول والخواص القاسمة ان نقول ان الذي
عرض من جهة المادة فليس بفصل فان كونه غاذيا وغير غاذ يعرض
من جهة المادة لكن يجب ان يراعى الشرائط الاخرى التي وصفناه
ولهذا الاتحاد شيئا من جملة ما هو مغتذ من انواع الجسم يدخل في جملة
هو غير مغتذ ونجد الانسان وهو نوع لا محالة من الحيوان يدخل
في جملة الذكر والانثى جميعا وكذلك الفرس وغيره والذكر والانثى
قد يدخل في الانسان وفي الفرس على ان هذا المعنى وهو ملازم
ما يقع القسمة للمقسوم وان كان شرائط الفصل فقد يكون من غير الفصل
فربما الزم ما ليس بفصل نوعا واحدا الاستعداد وذلك اذا كان من

لوازم الفصل ونرجع انت تعلم ان المادة اذا كانت
تتحرك الى قبول حقيقة صورة ليحدث نوع فقد يعرض لها عوارض من
الامزجة وغيرها تختلف بها حالها في افعال تصدر عنها لا من حيث تقبل
صورة الجنس او صورة الفصل اذ ليس كل ما يقع من الاحوال ويعرض
لها انما يكون من جملة ما هو داخل في الغاية التي اليها تحركها يكون فقد علمت
مصادمات الامور الطبيعية ومعارضة بعضها البعض والانفعالات التي تقع
بينها فربما كانت الانفعالات المتعرضة صارفة عن الغاية المقصودة وربما
كانت موقعة لاختلافات لا في نفس الغاية المقصودة بل في امور
يناسب الغاية مناسبة وربما كانت في امور خارجة عنها جدا فما
يعرض للمادة من هذه الجهة ويبقى معه المادة مستمرة الى الصورة هذا اليه
خارج عن معنى الغاية والذكورية والانوثية انما يؤثر في كيفية حال الآلات
التي بها يكون التناسل والتناسل للاجسام عارض بعد الحيوة وبعد
تنوع الحيوة شيئا محصلا بعينه فيكون ذلك وامثالها من جملة اللوازم
اللاحقة بعد التنوع التنوع نوعا وان كان مناسبة للغاية فما كان من
الانفعالات واللوازم بهذه الصفة فليعلم انها ليست من الفصول
للاجناس وقد عرفنا طبيعة الكلي وانه كيف يوجد وان الجنس منها
كيف يفارق المادة تفريقا من وجه يمكن ان تتفرع منه وجوه سنوردها
بعد وعرفنا اي الاشياء يتضمنها الجنس مما يتنوع بها وقد بقي بحثان
متصلان بما نحن بسبيله احدهما اي الاشياء يتضمنها الجنس مما ليس منوع
اياه والثاني ان هذا التاحد كيف يكون وكيف يكون عن الجنس و
عن الفصل وهما شيئان شيء واحد متحصل بالفعل فاما البحث الاول
فيه ان تلك الاشياء اذ لا يكون فصولا فهي لا محالة عوارض

والعوارض اما لازمه واما غير لازمه واللازمه اما لازمه لاجناسه ان
كانت له اجناس واما لفصول اجناسه واما للجنس نفسه من فصله و
اما للفصول خاصه واما للمادة شيء منها واما ما كان منها من فوق فان
اللازمات للاجناس الفوقانيه والفصول التي لها والفصل المقوم
الذي للجنس نفسه واللازمات لمواد هذه ولاعراضها اذ قد يلزم الاعراض
اعراضا فجميع ذلك يكون لازما للجنس وللنوع خاصه واما التي يلزم الفصول
التي تحت الجنس فلا يلزم الجنس شيء منها اذ يلزم من ذلك ان يلزمه
النقيضان بل قد يجوز ان يقع فيه كلاهما واما البحث الثاني فلنفرض مثالا لما
وهو مجموع محصل من فصول الاجسام واعراض كثيره فاذا قلنا له
جسم فلسنا نعني بذلك مجرد مجموع الصورة الجسمية مع المادة التي هذه
الاشياء كلها عارضه لها خارجه بل نعني شيئا في موضوع له طول و
عرض وعمق سواء كان هذا الحمل عليه اوليا او غير اولي فيكون بحكم الحمل
من حيث هي معينة يقع عليها حمل الجسم بهذا المعنى ولا يحمل عليها
الجسم بالمعنى الآخر الذي هو مادته فاذا قيل له جسم لم يكن ذلك الجسم
الا هو نفسه لا الجزء منه ولا شيء خارج عنه ولكن لقائل ان يقول قد علم
طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد اجمع الحكماء على ان للشخص اعراضا
وخواص خارجه عن طبيعة الجنس   معنى قولهم ان للشخص اعراضا
وخواص خارجه عن طبيعة الجنس هو ان طبيعة الجنس المحمولة على الشخص
لا تحتاج في ان يكون لها طبيعة الجنس من حيث تعم الى تلك الاعراض
بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا تحمل على الجملة فانه لو كان لا يحمل على الجملة لم
يكن محمولا على الشخص بل كان يكون جزءا من الشخص لكنه لو لم يكن
بازاء الاعراض والخواص لكان يكون ايضا هذه الطبيعة التي قلنا انها

موجوده بهذا المعنى المذكور انها طبيعة جوهر كيف كانت جوهريته متقوما
بكذا او كذا مما يجب له في انه جسم فهذه الاعراض والخواص خارجه
عن ان تحتاج اليها الجسم من الاجناس مثلا في ان يكون جسما
على ما قيل الا ان يكون مخصصا وليس في ذلك انه اذا كانت هذه
فليس يقع عليها الجسم ففرق بين ان يقع ان طبيعة لا تحتاج في معناها
الى شيء وبين ان يقع لا يحمل عليه وقد يحمل على ما لا يحتاج اليه
معناه واما اذا حمل وقد تخصص بالفعل بعد ان كان يجوز ان يتخصص بغيره
وكذلك حاله مع الفصول ولولا هذا الوجه من الاعتبار في حمل الجنس لكان
طبيعة الجنس جزءا لا محمولا.   واما النوع فانه الطبيعة
المتحصلة في الوجود وفي العقل جميعا وذلك لان الجنس اذا حصل
بامور تحصله يكون العقل انما ينبغي بعد ذلك ان يحصلها بالاشارة فقط
ولا يطلب شيئا في تحصيلها الا الاشارة فقط بعد ان تحصلت الطبيعة
نوع الانواع ويكون ح تعرض له لوازم من الخواص والاعراض تتعين بها
الطبيعة مشارا اليها ويكون تلك الخواص والاعراض اما اضافات فقط
من غير ان يكون معنى في الذات البته وهي ما يعرض لتشخيصات الامور
البسيطة والاعراض واما ان يكون احوالا ايضا زايدة على المضافات
لكن بعضها بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا المشار اليه لوجب ان لا
يكون هذا المشار الذي هو مغاير لآخرين موجودا بل يكون قد تحول
المغايرة اللازمة وبعضها بحيث لو توهم مرفوعا لم يجب به لا بطلان من بعد
وجودها ولا فساد ذاته بعد تخصصها ولكن يطلب مغايرته ومخالفته
لآخرين الى مغايرة اخرى من غير فساد لكن ربما اشكل علينا ذلك
فلم تحصيل فليس كلامنا فيما نعلمه نحن بل فيما الامر في نفسه عليه

والفصل ايضاً يجب ان نتكلم فيه ونعرّف حاله

انّ الفصل بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحسّ فانّ ذلك
غير محمول على شيء الا على ما ليس فصلاً له بل نوعاً مثل اللمس للحس على ما علمت
في موضع اخر او شخصاً مثل حمل النطق على نطق زيد وعمرو فانّ
اشخاص الناس لا يحمل عليها النطق ولا الحسّ فلا تقول لشيء منها
انه نطق او حسّ ولكن يشتق له من اسمائها اسم فان كانت بل
فصولاً فهي فصول من جهة اخرى وليست من الجهة التي هي اقسام المقول
على كثيرين بالتواطؤ فالاولى ان يكون هذه مبادي الفصول لا الفصول
فانها انما تحمل بالتواطؤ على غير اشخاص النوع التي تقوّم انها فصول لها
وذلك لانّ النطق انما يحمل على نطق زيد ونطق عمرو بالتواطؤ
والحسّ يحمل على البصر والسمع بالتواطؤ فالفصل الذي هو كالنطق
والحسّ ليس هو بحيث يقع على شيء من الجنس فليس الحسّ ولا النطق
حيواناً البتة واما الفصل الذي هو الناطق والحساس فالجنس بالقوة هو
واذا صار هو بالفعل صار نوعاً واما كيف ذلك فقد تكلمنا فيه وبيّنا انه
كيف يكون الجنس هو الفصل وهو النوع في الوجود بالفعل وكيف يفرق
بين بعضها من بعض وان النوع بالحقيقة شيء هو الجنس اذا كان موصوفاً
بالفعل بالفصل وان ذلك التميز والتفريق هو عند العقل فاذا حصل
وفصل وتميز في الوجود وفي المركبات صار الجنس مادة والفصل صورة
ولم يكن الجنس والفصل مقولاً على النوع ثم من الشكوك التي تعرض على هذا
الكلام بل على وجود طبيعة الفصل ما اقوله انه من البيّن ان كل نوع منفصل
عن شركائه في الجنس بفصل ثم ذلك الفصل ايضاً معنى من المعاني فاما ان
يكون اعم المحمولات واما ان يكون معنى واقعاً تحت اعم المحمولات ومحال ان يكون

والحس

كل فصل هو اعم المحمولات فانّ الناطق واشياء كثيرة مما يجري مجراه
ليس مقولة ولا في حكم مقولة فبقي ان يكون واقعاً تحت اعم المحمولات
وكل ما هو واقع تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه بفصل يخصّه
فيكون اذن لكل فصل فصل ويذهب الى غير النهاية والذي يجب ان
يعلم حتى ينحل به هذا الشك انّ من المحال ما يكون المحمول فيه مقوماً للمهية
الموضوع ومنه ما يكون امراً لازماً له غير مقوم لمهيته كالوجود فانه ليس يجب
ان يكون كل معنى يكون اخص ويقع تحت معنى اعم انما ينفصل عن
شركائه فيه بفصل في العقل وهو معنى يغاير ذاته ومهيته وانما يجب ذلك
اذا كان ما يحمل عليه مقوماً لمهيته فيكون كالجزء في العقل والذهن لمهيته فما يشاركه
عند العقل والذهن والتحديد في ذلك المعنى يشاركه في شيء هو
جزء مهيته واذا خالفه فيجب ان يخالفه في شيء لا يشتركان فيه و
يكون ذلك جزءاً اخر عند العقل والذهن والتحديد من مهيته فيكون
مخالفته الاولية لشيء من جملة مهيته ليس بجميع ما يدخل في مهيته اعني
عند الذهن والتحديد والجزء غير الكل فيكون مخالفته له لشيء غيره
وهو الفصل واما اذا كانت المشاركة في امر لازم وكان لا يشاركه في
جزء احد المهية اصلاً كانت المهية نفسها منفصلة لا بجزء منها مثل انفصال
اللون عن العدد فانهما وان اشتركا في الوجود فالوجود كما اتضح في
ساير ما تعلمت من الفلسفة لازم غير داخل في المهية فلا يحتاج اللون
في انفصاله من العدد عند التحديد والذهن الى شيء اخر غير مهيته و
طبيعته ولو شاركه العدد في معنى داخل في مهيته لكان يحتاج ان
ينفصل عنه بمعنى اخر غير جملة مهيته لكن جملة مهية اللون غير مشاركة البتة مهية
العدد وانما شاركها الشيء خارج عن المهية فلا يحتاج اذن اللون

الى فصل تخالف العدد ونقول ايضا ان الجنس يحمل على النوع
على انه جزء من مهيته ويحمل على الفصل على انه لازم له لا على انه جزء من مهيته
مثاله الحيوان يحمل على الانسان على انه جزء من مهيته ويحمل على الناطق
على انه لازم له لا على انه جزء من مهيته فانه انما يعني بالناطق شيء له نطق وشيء له
نفس ناطقة من غير ان يتضمن نفس قولنا الناطق بيانا لذلك الشيء
انه جوهر او غير جوهر الا انه يلزم ان لا يكون هذا الشيء الا جوهرا او الا جسما
والا حساسا فيكون من الامور مقولة عليه قول اللازم على الملزوم لا انها
داخلة في مفهوم الناطق اعني الشيء ذو النطق الا ان اما
الفصل فانه لا يشارك بالجنس الذي يحمل عليه في المهية فيكون اذن انفصاله عنه
بذاته ولا يشارك النوع على انه جزء منه فيكون انفصاله عنه بطبيعة الجنس التي
هي في مهية النوع وليست في مهية الفصل واما حاله مع ساير الاشياء
فان الفصل ان شاركها في المهية وجب ان ينفصل عنها بالفصل وان
لم يشاركها في المهية لم يجب ان ينفصل عنها بالفصل وليس يجب ان يكون
لكل فصل يشارك شيئا في مهية فليس يجب لا محالة اذا وقع الفصل تحت
ما هو اعم منه ان يكون وقوعه هو وقوعه تحت الجنس بل قد يمكن ان
يقع تحت ما هو اعم منه ويكون الاعم داخلا في مهيته ويمكن ان لا يقع
تحت ما هو اعم منه الا وقوع المعنى تحت اللازم له دون الداخل في
مهيته مثل الناطق مثلا فانه يقع تحت المدرك على ان المدرك جنس له
والمدرك يقع تحت الجوهر على انه اعني الجوهر لازم له لا جنس على
الوجه الذي اومانا اليه ويقع ايضا تحت المضاف لا على ان الاضافة
جوهره او داخلة في مهيته بل على انها لازمة له فالفصل ليس يحتاج
في انفصاله عن النوع الى فصل اخر وليس يحتاج في انفصاله عن الاشياء

المشاركة

المشاركة له في الوجود وساير اللوازم الى معنى اخر غير نفسه ومهيته وليس
يجب ان يقع لا محالة تحت ما هو اعم منه وقوع النوع تحت الجنس بل قد
يقع وقوع الملزوم الاخص تحت اللازم الذي لا يدخل في المهية واما اذا
اخذت الفصل كالنطق مثلا فانما يجد امثاله في فصول الاشياء المركبة
فان عنيت بالنطق كونه ذا نفس ناطقة كان من المعاني المؤلفة من شيء
وجوهر على ما علمت من حكمه في مواضع اخرى وان عنيت نفس النطق
كانت جوهرا وكانت جزء جوهر مركب تخالفه بالفصل الواقع بين البسيط
والمركب في الجواهر على نحو ما حققت ولنرجع الآن الى المقدمات التي
في الشك اما المقدمة القائلة ان الفصل لا معنى من المعاني
فاما ان يكون اعم المحمولات واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم
المحمولات فمسلمة واما الاخرى وهي القائلة ان كل ما هو اعم المحمولات
فهو مقولة فكذب وانما المقولة اعم المحمولات الجنسية المقومة للمهية التي هي اعم
المحمولات وليس يقوم مهية كل ما تحتها بل يلزم الاشياء والقائلة
الاخرى ان كل ما هو واقع تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه
بفصل يخصه كاذبة لان المشاركات اذا كانت مشاركة في اللازم دون
المعنى الداخل في المهية لم يكن الانفصال عنها بالفصل بل بمجرد المهية فتبين
بهذا انه لا يجب ان يكون لكل فصل فصل ويجب ان نعلم ان الذي
بقي من ان فصول الجوهر جوهر وفصول الكيف كيف معنى ذلك ان
فصول الجوهر يلزم ان يكون جوهرا وفصول الكيف يلزم ان يكون كيفا
لا ان فصول الجوهر يوخذ في مفهوم ماهيتها حد الجوهر على انها جواهر في
نفسها وفصول الكيف يوخذ في ماهيتها حد الكيفية على انها كيفية الا
ان يعني بفصول الجوهر مثلا لا الفصل المقول على الجوهر بالتواطؤ بل الفصل

المقول عليه بالاشتقاق اعني لا الناطق بل النطق فيكون ما علمت
ويكون فصلاً بالاشتقاق لا بالتواطؤ والفصل الحقيقي هو الذي يقال بالتواطؤ
وليس يجب اذا كان الفصل الذي بالتواطؤ موجوداً ان يكون
الفصل الذي بالاشتقاق ايضه موجوداً انما يكون هكذا الا في كل ما هو
نوع بل فيما هو نوع جوهري دون الانواع العرضية وليس ايضاً في كل
نوع جوهري بل فيما كان مركباً ولم يكن جوهراً بسيطاً والفصل الذي
يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا مطلقاً ثم بعد ذلك على سبيل النظر و
التأمل يعلم انه يجب ان يكون هذا الشيء الذي بصفة كذا جوهراً او كمّاً
مثاله ان الناطق هو شيء له النطق فليس في كونه شيئاً له النطق هو انه جوهر
او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهراً او
جسماً

ولقائل ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مؤلف من
جنس وفصل وكل واحد منهما مفارق للآخر ومجموعهما هو الحد وليس الحد الا
مهية المحدود فيكون نسبة المعاني المدلول عليها بالجنس والفصل الى طبيعة
النوع كنسبتها في الحد الى المحدود وكما ان الجنس والفصل جزءا
الحد فكذلك معنياهما جزءا المحدود واذا كان كذلك لم يصح حمل طبيعة
الجنس على طبيعة النوع لانه جزء منه انا اذا حددنا فعلنا الانسان
مثلاً حيوان ناطق فليس مرادنا بذلك ان الانسان هو مجموع
الحيوان والناطق بل مرادنا بذلك انه الحيوان الذي ذلك الحيوان
ناطق بل الذي هو بعينه الناطق كان الحيوان في نفسه امراً لا يحصل
وجوده على النحو الذي قلنا قبل فاذا كان ذلك الحيوان ناطقاً
حتى يكون هذا الذي نقول له انه ذو نفس دراكة محصلاً الذي هو غير محصل الى ان

اي ذو نفس هو قد صار محصلاً من حاله ان النفس حساسة ناطقة فيكون
هذا التحصيل لكونه ذا نفس دراكة فليس يكون الجسم ذو النفس الدراكة شيئاً
وكونه ذا نفس ناطقة شيئاً ينضم اليه خارجاً عنه بل يكون هذا الذي هو حيوان
هو الجسم ذو النفس الدراكة ثم كون نفسه دراكة امر مبهم ولا يكون بالفعل في
الوجود مبهماً البتة كما علمت بل يكون فيه محصلاً وانما يكون هذا الابهام في
الذهن او يكون مشكلاً عليه حقيقة النفس الدراكة حتى يفصل انه دراكة بالحس
والتخيل والنطق واذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل
بل هو دليل على الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس دراكة متحركة
بالارادة وليس هو نفس الحيوان ان يحس ولا هويته ان يتحرك بالارادة
بل هو مبدأ الجميع ذلك وهذه كلها قواه وليس ان ينسب الى بعضها
اولى من ان ينسب الى الآخر لكن ليس له في نفسه اسم وهذه توابعه فيضطر
الى ان يخترع له اسماً بالنسبة اليها ولهذا الجمع الحس والتحرك معاً في حد و
يجعل الحس كانه معنى يجمع الحس الظاهر والحس الباطن او التخيل على
الحس فيكون دالاً على جميع ذلك لا بالتضمن بل بالالتزام وقد سلك الانسان
هذا وما اشبهه فليس الحس بالحقيقة فصل الحيوان بل احد شعب فصله واحد
لوازمه وانما فصله وجود النفس التي هي مبدأ هذا كله وكذلك الناطق للانسان
لكن لعدم الاسماء وقلة شعورنا بالفصول نضطر اما هذا واما ذاك الى الانحراف
عن حقيقة الفصل الى لازمه فربما اشتققنا اسمه من لازمه فعنينا بالحساس
الذي له المبدأ الذي ينبعث منه الحس وغيره وربما كان الفصل نفسه مجهولاً
عندنا ولم نشعر الا بلازمه وليس كلامنا في هذه الامور على حسب ما نعقله نحن
ونضع نحن ونتصرف فيه نحن بل من جهة كيفية وجودها في انفسها ولو كان
ليس للحيوان نفس الا الحساسة كان كونه جسماً ذا حس ليس جنساً بمعنى مجرد

الطبيعة الجسمية والحس بشرط ان يكون هو فقط بل على النحو الذي قلنا واتحاد الفصل
بالجنس ليس الا على انه شيء كان متضمن الجنس بالقوة لا ملزم الجنس بالقوة
واتحاد المادة بالصورة او الجزء بالجزء الاخر في المركب فانما هو اتحاد شيء
بشيء خارج عنه لازم او عارض فيكون الاشياء التي فيها اتحاد
على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئا
لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة
امرا خارجا عنه ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما
والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الاخر
في القوام الا انها تتحد فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة
والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها
يقوم بالفعل فيتقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل فيجتمع من ذلك
جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون
المتحدات فيها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاءها ولا يحمل اسم شيء منها
على الاخر حمل التواطؤ ومنها اتحاد شيء بشيء بان قوة هذا الشيء منها ان
يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون
ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود
فيضم اليه معنى اخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما
يكون اخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه
معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان يقارنه شيء فيكون
مجموعهما الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك او
نفس السطح ذلك وذلك لان معنى المقدار هو شيء يحتمل مثلا المساواة
غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط

غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه
اي شيء كان بعد ان يكون موجوده لذاته هذا الوجود اي يكون محمولا
عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او بعدين او ثلاثة فهذا المعنى في الوجود
لا يكون الا احدها لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجودا مفردا
ثم ان الذهن اذا اضيف اليه الزيادة لم يضف الزيادة على انها معنى من
خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة
في حد نفسه وهذا شيء اخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك
تحصيلا لقبوله المساواة وانه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون
القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة
حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل للمساواة هو الذي هو
ذو بعد واحد وبالعكس ولا يكون هذا في الاشياء التي مضت قبلها
وان كانت كثرة ما لا اشتراك فيها فهي كثرة ليست من الجهة التي يكون من
الاجزاء بل كثرة تكون من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر المحصل في
نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون هناك كثرة
لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا اخر الا بالاعتبار المذكور الذي
ذلك للعقل وحده فان التحصيل ليس تغيره بل تحققه فهكذا يجب ان يعقل
التوحيد الذي من الجنس والفصل وانه وان كان مختلفا وكان بعض
الانواع فيها تركيب في طبائعها وينبعث فصولها من صورها
واجناسها من المواد التي لصورها وان لم يكن لاجناسها ولا فصولها
موادها وصورها من حيث هي مواد وصور وبعضها ليس فيها تركيب
في طبائعها بل كان فيها فهو على النحو الذي قلنا وانما يكون اتحاد شيئين منهما
في كل نوع غير الاخر لانه قد اخذت الحالة من التحصيل بل على انه بالقوة

محصل واحد مرة وهو محصل بالفعل وبذاته القوة ليس بحسب الوجود
بل بحسب الذهن فانه ليس له في الوجود حصول طبيعة جنسية بعد بالقوة
محصله نوعاً وسواء كان النوع له تركيب في الطبايع او لم يكن الجنس و
الفصل في الحد ايضا من حيث كل واحد منهما هو جزء للحد من حيث هو حد
فانه لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل عليه فانه لا يقال للحد انه جنس فقط او فصل و
لا بالعكس فلا يقال لحد الحيوان انه جسم ولا انه ذو حس ولا بالعكس و
اما من حيث ان الاجناس والفصول طبايع تتعين طبيعته على ما
علمت فانها تحمل على المحدود بل نقول ان الحد بالحقيقة يعني معنى طبيعة واحدة
مثلا انك اذا قلت الحيوان الناطق يحصل من ذلك معنى شيء واحد هو
بعينه الحيوان ذلك الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشيء
الواحد لم يكن كثرة في الذهن لكنك اذا نظرت الى الحد فوجدته مؤلفا
من عدة من المعاني واعتبرتها من جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور
معنى في نفسه غير الآخر وجدت هناك كثرة في الذهن فان عنيت بالحد
المعنى القائم في النفس بالاعتبار الاول وهو الشيء الواحد الذي نحو الحيوان
الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد بعينه هو المحدود والمعقول وان
عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار الثاني المفصل لم يكن الحد بعينه
معناه معنى المحدود بل كان شيئا مؤديا اليه كاسباله ثم الاعتبار الذي
يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق والحيوان جزئين من
الحد بل محمولين عليه بانه هو لانهما شيئان من حيث متغايران ومعنيان في
للمجموع لكن يعني به في مثالنا الشيء الذي هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان
حيوانيته متكملة متحصلة بالنطق والاعتبار الذي يوجب كون الحد غير
المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل جزئين منه

فلذلك

فلذلك ليس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحد منهما
ولا جملة معنى الحيوان مؤلفا مع الناطق هو معنى الحيوان غير المؤلف ولا
معنى الناطق غير مؤلف ولا يفهم من معنى مجموع حيوان وناطق ما يفهم من احدهما
ولا يحمل احدهما عليه فليس مجموع حيوان وناطق هو حيوان ناطق لان
المجموع من شيئين هو غيرهما بل ثالث لان كل واحد منهما جزء له والجزء
لا يكون هو الكل ولا الكل يكون هو الجزء
والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان ان الاشيا كيف تحد وكيفية
الحد اليها وما الفرق بين المهية للشيء وبين الصورة لما كان
الموجود والواحد من الاشياء العامة للمقولات ولكن على سبيل تقدم و
تاخر فكذلك ايضا كون الاشياء ذوات مهية وحد فليس ذلك في
الاشيا كلها على مرتبة واحدة فاما الجوهر فانه مهيتها وله حد ينبغي اولا وليا
وبالحقيقة واما الاشيا الاخرى فلما كانت ماهيتها متعلقة بالجوهر او بالصورة في
الجوهرية على نحو ما حددناه اما الصور الطبيعية فقد عرفت حالها واما المعاني
والاشكال فقد عرفتها ايضا فيكون تلك الاشيا الاخرى ايضا من
وجه لا تحد الا بالجوهر فيعرض من ذلك ان يكون اما الاعراض فان في
حدودها زيادة على ذواتها لان ذواتها وان كانت اشيا اذ يدخل
الجوهر فيها على انه جزء لها بوجه من الوجوه وذلك لان ما جزئيه جوهر فهو جوهر
فان حدودها يدخل الجوهر فيها على انه جزء اذ كانت تتحدد بالجوهر لا محالة
واما المركبات فانها يعرض فيها تكرار شيء واحد بعينه مرتين فانه اذ فيها
جوهر فلا بد من ادخاله في الحد واذ فيها عرض تتحدد بالجوهر فلا بد من دخوله
في حد العرض مرة اخرى ليكون جملة الحد مؤلفة من حد الجوهر وحد العرض
لا محالة وعاد الى التثنية وكثرة ويتبين اذا حلل حد ذلك العرض ورد الى مفهوماته

فيكون حد هذا المركب قد وجد فيه الجوهر مرتين وهو في ذات المركب مرة
واحدة فيكون في هذا الحد زيادة على معنى المحدود في نفسه والحدود الحقيقية
لا يجب ان يكون فيها زيادات ومثال هذا انك اذا اخذت الانف
الافطس فيجب ان تاخذ فيه الانف لا محالة وتاخذ فيه الافطس فيكون قد اخذت
فيه حد الافطس لكن الافطس هو انف عميق ولا يجوز ان تاخذ عميقاً
وحده فانه لو كان العميق وحده هو الافطس لكانت الساق المعوجة ايضاً
فطساء بل يجب لا محالة ان تاخذ الانف في حد الافطس فاذا اخذت
الانف الافطس يكون قد اخذت فيه الانف مرتين فلا يجب اذاً ان يكون
امثال هذه حدوداً وانما يكون الحدود للبسائط فقط او يكون هذه حدوداً
على جهة اخرى وليس ينبغي ان يقتصر من الحد على ان يكون شرح الاسم
فيجعل امثال هذه لذلك حدوداً حقيقية لان الحد هو ما يدل على الماهية وقد عرفته
ولو كان كل قول يمكن ان يعوض بازائه اسم حداً لكان جميع كتب الجاحظ
حدوداً فاذا كان الامر على هذا فبين ان هذه المركبات حدودها حدود
على جهة اخرى وكل بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس هناك شيء قابل لماهيته ولو
كان هناك شيء قابل لماهيته لم يكن ذلك الشيء ماهيته المقبول الذي حصل له
ايضاً لان ذلك المقبول كان يكون صورته وصورته ليس هو الذي يقابله
حق ولا المركبات بالصورة وحدها هي ما هي فان الحد للمركبات ليس هو
من الصورة وحدها بل حد الشيء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو
ايضاً قد يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين الماهية في المركبات والصورة
والصورة دائماً جزء من الماهية في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضاً
ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا ماهيتها ذاتها
اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما الماهية فهي ما بها هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة

مقارنة

مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هو هذا المعنى ايضاً
بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا هو ما هو المركب والماهية هذا التركيب
فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب والماهية هي نفس هذا التركيب
الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد فللجنس لما هو
جنس ماهية وللنوع لما هو نوع ماهية وللمفرد الجزئي ايضاً لما هو مفرد جزئي ماهية
مما يتقوم به من الاعراض اللازمة فكان الماهية اذا قيلت على التي في
الجنس والنوع وعلى التي للمفرد الشخصي كان باشتراك الاسم وليست هذه
الماهية مفارقة لما هو بها ما هو والا لم يكن ماهية لكنه لا حد للمفرد بوجه من الوجوه
وان كان للمركب حد ما وذلك لان الحد مؤلف من اسماء ناعتة لا محالة
ليس فيها اشارة الى شيء معين ولو كانت اشارة لكانت تسمية فقط
او دلالة اخرى بحركة واشارة وما اشبه ذلك فليس فيها تعريف المجهول
بالنعت واذ كان كل اسم يحصر في حد المفرد يدل على النعت و
النعت يحتمل الوقوع على عدة منعوتات والتاليف لا يخرجها من الاحتمال
فانه اذا كان أ معنى كلياً واضيف اليه ب وهو معنى كلي جاز ان يكون
فيه تخصيص ما ولكن اذا كان تخصيص كلي بكلي بقي بعد الشيء الذي هو
أ وب كلياً يجوز ان يقع فيه شركة ومثال ذلك هذا سقراط ان حددته
فقلت انه الفيلسوف وفيه شركة فان قلت الفيلسوف الدين ففيه ايضاً
شركة فان قلت الفيلسوف الدين المقتول ظلماً ففيه ايضاً شركة
فان قلت ابن فلان كان فيه احتمال شركة ايضاً وكان فلان يتخصص
تعريفه كتعريفه فان عرف ذلك الشخص بالاشارة او باللقب عاد
الامر الى الاشارة واللقب وبطل ان يكون بالتحديد وان زيد
فقيل هو الذي قتل في مدينة كذا يوم كذا فهذا الوصف ايضاً مع تشخصه

بالجملة كلي يجوز ان يوقع على كثيرين الا ان يستند الى شخص فان كان
شخصاً من جملة اشخاص نوع من الانواع لم يكن السبيل اليه الا بان يقع
ولم يجد العقل عليه وقوفاً الا بالحس فان كان المستند اليه من الاشخاص
التي كل شخص منها مسبوق بحقيقة النوع فلا شخص نظير له وكان قد عقل العقل
ذلك النوع بشخصه فاذا جعل الرسم مستنداً اليه كان للعقل وقوف عليه و
لم يخف العقل تغير الحال لجواز فساد ذلك الشيء اذ مثل هذا الشيء لا يفسد و
لكن المرسوم لا يوثق بوجوده ودوام قول الرسم عليه وربما عرف العقل مدة
بقائه فلم يكن هذا ايضاً حداً حقيقياً فتبين انه لا حد حقيقياً للمفرد وانما يعرف بلقب او
اشارة او نسبة الى معروف بلقب او اشارة وكل حد فانه تصور عقلي صادق
ان يحمل على المحدود والجزئي فاسد اذا فسد لم يكن محدوداً والحد فيكون
حمل الحد عليه مرة ما صادقاً وفي غيرها كاذباً فيكون حمل الحد عليه بالظن دائماً
او يكون هناك غير التحديد بالعقل زيادة اشارة ومشاهدة فيصير ذلك بالاشارة
محدوداً بالحد واذا لم يكن ذلك يكون مظنوناً به ان له حداً واما المحدود بالحقيقة

فيكون حد له يقيناً فمن شأن ان يحد الفاسدات فقد تعرض لابطال
انه كثيراً ما يكون في المحدود

اجزاء هي اجزاء المحدود وليس اذا قلنا ان الجنس والفصل لا يتقوم كل منهما
للنوع في الوجود يكون كما قلنا انه لا يكون للنوع اجزاء فان النوع قد يكون له
اجزاء وذلك اذا كان من احد صنفي الاشياء اما في الاعراض فمن
الكميات واما في الجواهر فمن المركبات وظاهر الحال يوهم ان
اجزاء الحد اقدم من المحدود ولكنه قد يتفق ان يكون في بعض المواضع بخلاف ذلك
فانا اذا اردنا ان نحد الدائرة حددناها بالدائرة واذا اردنا ان نحد
اصبع الانسان حددناها بالانسان واذا اردنا ان نحد الحادة

وهي جزء من القائمة حددناها بالقائمة ولا نحد البتة القائمة بالحادة ولا الدائرة
بقطعتها ولا الانسان بالاصبع فيجب ان يعرف العلة في هذا
ان مثل ليس شيء منها اجزاء النوع من جهة ماهيته وصورته ثم انه ليس من
شرط الدائرة ان يكون فيها قطعة بالفعل حتى تتألف عنها صورة الدائرة
كما من شرطها ان يكون لها محيط ولا من شرط الانسان من حيث هو
انسان ان يكون له اصبع بالفعل ولا من شرط القائمة ان يكون
هناك حادة هي جزء منها فهذه كلها ليست اجزاء الشيء من حيث ماهيته
بل من حيث مادته وموضوعه فانما يعرض للقائمة ان يكون فيها حادة
وللدائرة ان يكون فيها قطعة لانفعال يعرض لمادتها ليس في ذلك تمام
يتعلق به استكمال مادتها بصورتها ولا استكمال صورتها في نفسها واما علم
ان السطح مادة عقلية لصورة الدائرة وليس يعرض لها الانقسام ولو كان
يتعلق بها استكمال مادتها لكان من اللازمات التي لا يخلو الشيء عنها
لا من المقومات كما مضى لك شرحه وليس ما نحن فيه كذلك بل يخلو
الشيء منها وما يجري مجرى الاصبع منها ايضاً فانه ليس يحتاج الانسان
في ان يكون حيواناً ناطقاً الى اصبع بل هذا من الاجزاء التي لمادته ليحسن بها
حال مادته فما كان من الاجزاء انما هو بسبب المادة وليس يحتاج اليه
الصورة فليس هو من اجزاء الحد البتة لكنها اذا كانت اجزاء المادة
ولم يكن اجزاء للمادة مطلقاً بل انما يكون اجزاء لتلك المادة لاجل تلك الصورة
وجب ان يوخذ في حدها تلك الصورة وذلك النوع فيكون ايضاً مع
المادة مثل ما ان الاصبع ليست جزءاً مناسباً للجسم مطلقاً بل للجسم
الذي صار حيواناً او انساناً وكذا الحادة قطعة وليست جزءاً للسطح مطلقاً
بل للسطح صار قائمة او دائرة فلذلك يوخذ صورته هذا الكل في حده

بين الاجزاء ثم يفرق بين الامثلة الثلثة فان الاصبع فى الانسان جزء بالفعل
فاذا احد او رسم الانسان من حيث هو شخص كامل انسانى وجب ان
يوخذ الاصبع ح فى رسمه لانه يكون له ذلك جزءا ذاتيا فى ان يكون شخصا
كاملا تام الاعراض ولا يكون متقوما لطبيعة نوعه اذ قلنا مرارا ان ما يتقوم ويتم به
الشخص فى شخصيته هو غير ما يتقوم به طبيعة النوع فهذا القسم من الجملة التى الجزء
فيها جزء بالفعل واما ذانك الاخران فليس الجزء فيهما جزءا بالفعل و
يشبه ان يكون الدايرة اذا قسمت بالفعل الى قطع بطلت الوحدة السطحية و
بطل عنها انها دايرة اذ لا يكون المحيط خطا واحدا بالفعل بل كثيرا اللهم الا
ان يكون الانقسام بالوهم وبالفرض لا بالفعل كالقطع وكذلك حكم القائمة
ثم الدايرة والقائمة يختلفان فى شئ وهو ان قطعة الدايرة لا يكون الا من دايرة
بالفعل والحادة ليس من شرطها فى الوجود ان يكون جزءا من زاوية
اخرى ولا انها هى حادة بالقياس الى المنفرجة والقائمة بل هى فى
نفسها حادة بسبب وضع احد ضلعيها عند الاخر لكنها من جهة ان
ذلك الوضع من حيث هو وضع وقعت فيه الاضافة لان الميل والقرب
بين الخطوط بعضها الى بعض والبعد فيما بينهما مما يتعلق به اضافة ما عرض
ان يتعلق الميلان للحادة بالاضافة وان لم تدل على بين الاضافة بالفعل
لصعوبتها فقد دل عليها بالقوة فى ادخال اضافة بالفعل ثم لما كانت الزاوية
السطحية انما تحدث عن قيام خط على خط وكان الميل الذى يحدث هو
ميل عن اعتدال ما وعن جهة ما لانا لو اخذنا قرب احد الخطين من الاخر
مطلقا واخذنا ميله اليه مطلقا من غير تعيين الميل عنه لم يكن الا ميل مطلق
يوخذ ذلك للحادة وللقائمة وللمنفرجة فان خطوطها الثلثة فيها ميل لبعضها
الى بعض فانك ان اعتبرت اتصال خطى على الاستقامة وجدت المنفرجة

وفيها ميل لاحد خطيها الى الاخر لكن هذا الميل هو ميل مطلق يقتضيه انفراج
خطى كل زاوية فيجب ضرورة ان يكون هذا الميل محدودا عن شئ
ولما كان ذلك الشئ يجب ان يكون بعدا خطيا ولم يكن ان يتوهم
خطوط يميل عنها هذا الخط الا الخط المتصل على الاستقامة بالخط الثانى
او الذى يفعل زاوية منفرجة او الذى يفعل زاوية قائمة او الذى يفعل
حادة واما الخط الغير المتصل بهذا الخط فانه لا تحدد به شئ وكان
اعتبار الميل من الخط المستقيم مطلقا غير صحيح فى هذا الباب والا
فالمنفرجة والقائمة ايضا حادة وكذلك اعتبار الميل عن الخط الفاعل للمنفرجة
لان الميل عن الانفراج قد يحفظ الانفراج اذ يكون منفرجة اصغر من منفرجة
وكذلك حكم الحادة بعينه مع ان الحادة لا يمكن ان يكون تعرف بالحادة
فيكون تعريف مجهول لمجهول فبقى ضرورة ان يكون تعريفها بالقائمة التى
ليس يبقى قوامها مع الميل عنها محفوظا فكانه تقول ان الحادة
هى التى هى عن خطى قام احدهما على الاخر وقال اقرب من خط
قائمة لو قامت حتى هى اصغر من القائمة لو كانت وليس نعنى بها انها
بالفعل موجودة مقيسة بقائمة يزيد عليها فح يكون الحد كاذبا ولكن القائمة
بهذه الصفة والقائمة بهذه الصفة من حيث هى بالقوة الموجودة بالفعل قوة
هى قائمة بالقوة فان للقوة من حيث هى قوة وجودا بالفعل فربما
كانت القوة ايضا موجودة بالقوة وهى القوة البعيدة من الفعل لم يصير
بالفعل قوة قريبة فان القوة القريبة على يكون الانسان فى الغذاء
يكون بالقوة ثم اذا صار منيا صار تلك القوة القريبة موجودة بالفعل وانما
يكون فعلها غير موجود فاذن الحادة تحد بقائمة لا بالفعل قائمة مطلقا بل بالقوة
ولا تحد بشرطيتها ولا انها مما ليس له حصول فان المحدود به قائم بالقوة وذلك له

من حيث هو كذلك حصول بالفعل وبالحري ان عُرّفت الحادة والمنفرجة
بالقائمة فان القائمة يتحقق من المساواة والمماثلة والوحدانية وتينك
يتحققان من الخروج عن المساواة واما القائمة فيتحقق عن ذاتها ولقد كان
يمكن ان يق ان الحادة اصغر زاويتين مختلفتين يحدثان من قيام خط على
خط والمنفرجة اعظمهما فكان ح اذا حقق فقد اشير الى القائمة لان الاكبر
هو الذي يكون مثلاً وزيادة والاصغر هو الذي ينقص عن المثل فالمثل
يحقق معرفة الصغر والكبر وبالواحد المتشابه المختلف فهكذا يجب ان تعقل
الحال في اجزاء المحدودات ثم يجب ان يتذكر ما قلناه قبل ايضاً في
حال اجزاء المادة وعلايقها

قد تكلمنا في امر الجواهر والاعراض
وفي اعتبار التقدم والتاخر فيهما وفي معرفة مطابقة الحدود للمحدودات
الكلية والجزئية فبالحري ان نتكلم الان في العلل والمع فانهما ايضاً من اللواحق
التي تلحق الموجود والعلل كما سمعت صورة وعنصر وفاعل وغاية
فنقول انا نعني بالعلة الصورية التي هي جزء من قوام الشيء يكون بها
الشيء هو ما هو بالفعل وبالعنصر العلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون بها
الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده وبالفاعل العلة التي تفيد وجوداً
مبايناً لذاتها اي لا تكون ذاتها بالقصد الاول محلاً لما يستفيد منها وجود
شيء يتصور به حتى يكون في ذاتها قوة وجوده الا بالعرض ومع ذلك
فيجب ان لا يكون ذلك الوجود من اجله من جهة ما هو فاعل بل ان
كان ولا بد فباعتبار اخر وذلك لان الفلاسفة الالهيين ليسوا يعنون
بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون بل مبدأ الوجود ومفيده مثل
الباري تع واما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجوداً غير التحريك باحد انحاء

التحريكات

التحريكات فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة ونعني بالغاية
العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين لها وقد يظهر انه لا علة خارجة
عن هذه ان السبب للشيء لا يخ اما ان يكون داخلاً في قوامه
وجزءاً من وجوده او لا يكون فان كان داخلاً في قوامه وجزءاً من وجوده
فاما ان يكون الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له ان يكون
بالفعل بل ان يكون بالقوة فقط ويسمى هيولى او يكون الجزء الذي وجوده
هو صيرورته بالفعل وهو الصورة واما ان لم يكن جزءاً من وجوده فاما ان
يكون ما هو لاجله او لا يكون فان كان ما هو لاجله فهو الغاية وان لم يكن ما هو
لاجله فلا يخ اما ان يكون وجوده منه بان يكون هو فيه الا بالعرض وهو فاعله
او يكون وجوده منه بان يكون هو فيه وهو ايضاً عنصره او موضوعه فيكون
المبادي ايضاً كلها من جهة خمسة ومن جهة اربعة لانك ان اخذت العنصر
الذي هو قابل وليس جزءاً من الشيء غير العنصر الذي هو جزء كانت خمسة
وان اخذت كليهما شيئاً واحداً لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد كانت
اربعة ويجب ان لا ناخذ العنصر بمعنى القابل الذي هو جزء مبدأ الصورة
بل للمركب انما القابل يكون مبدأ للعرض لانه انما يتقوم اولاً بالصورة بالفعل
وذاته باعتبار ذاته فقط يكون بالقوة والشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو
بالقوة لا يكون مبدأ البتة ولكنه انما يكون مبدأ للعرض فان العرض يحتاج الى
ان يكون قد حصل الموضوع له بالفعل ثم صار سبباً له لانه سواء كان العرض
لازماً فيكون الاولية بالذات او زائلاً فيكون الاولية بالذات والزمان
فهذه هي انواع العلل واذا كان الموضوع علة للعرض بتقويمه فليس ذلك على النوع
الذي يكون فيه الموضوع علة للمركب بل هو نوع اخر واذا كانت الصورة علة
للمادة بتقويمها فليست على الجهة التي تكون الصورة علة للمركب وان كانتا تعان

من جهة ان كل واحد منهما علة لشيء يباينه ذاته فانهما وان اتفقا في ذلك
فان احد الوجهين ليس يفيد العلة الاخرى وجوده بل انما يفيد الوجود شيئا اخر
ولكن منه والثاني يكون العلة فيه هو المبدا القريب لافادة المع وجوده بالفعل
ولكن ليس وحده وانما يكون مع شريك وسبب يوجد من العلة الاخرى اعني
الصورة فيقيم الاخرى به فيكون واسطة مع شريك في افادة ذلك وجوده
بالفعل فيكون الصورة للمادة كانها مبدا فاعلي لو كان وجودها بالفعل يكون
عنه وحده والاشبه ان يكون الصورة جزء للعلة الفاعلية مثل احد محركي السفينة
وعلى ما سيتضح بعد وانما الصورة علة صورية للمركب منها ومن المادة فالصورة
انما هي صورة للمادة ولكن ليست علة صورية للمادة والفاعل يفيد شيئا
اخر وجودا ليس للاخر عن ذاته فيكون صدور ذلك الوجود عن هذا
الذي هو فاعل من حيث لا يكون ذات هذا الفاعل قابلا لصورة ذلك
الوجود ولا مقارنة له مقارنة داخلة فيه بل يكون كل واحد من الذاتين خارجا
عن الاخر ولا يكون في احدهما قوة ان يقبل الاخر وليس يبعد ان يكون الفاعل
يوجد المعلول حيث هو وملاقيا لذاته فان الطبيعة التي في الخشب هي مبدا فاعلي
للحركة وانما يحدث الحركة في المادة التي الطبيعة فيها وحيث ذاته ولكن ليس
مقارنتها على سبيل ان احدهما جزء من وجود الاخر او مادة له بل الذاتان اما
متباينان في الحقائق ولهما محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا ما ان لا يكون
فاعلا او مفعولا بل يكون مفعوله معدوما ثم يعرض للفاعل الاسباب التي يصير
بها فاعلا بالفعل وقد تكلمنا فيه فيما سلف فحين يصير فاعلا فيكون عنه وجود
الشيء بعد ما لم يكن فيكون لذلك الشيء وجود ولذلك الشيء انه لم يكن
وليس له من الفاعل انه لم يكن ولا انه كان بعد ما لم يكن انما له من الفاعل وجوده
واذا كان له من ذاته اللاوجود لزم ان صار وجوده بعد ما لم يكن فصار كائنا

بعد

بعد ما لم يكن فالذي له بالذات من الفاعل الوجود وان الوجود الذي
له انما هو لان الشيء الاخر على جملة بحيث عنها ان يكون لغيره وجود عن
الذي له بالذات واما انه لم يكن موجودا فليس عن علة فعلية فان كونه
غير موجود قد ينسب الى علة ما وهو عدم علته فاما كون وجوده بعد العدم
فامر لا يصير لعلة فانه لا يمكن البتة ان يكون وجوده الا بعد عدم وما لم يمكن فلا علة
له نعم وجوده يمكن ان يكون وان لا يكون فلوجوده علة وعدمه قد يكون وقد لا
يكون فيجوز ان يكون لعدمه علة واما كون وجوده بعد ما لم يكن فلا علة له
فان قال قائل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز الا يكون
ان عنيت وجوده من حيث هو وجوده فلا مدخل للعدم فيه
فان نفس وجوده يكون غير ضروري اي ممكن وليس هو غير ضروري من
حيث هو بعد عدم ولكن الغير الضروري وجوده هذا الذي اتفق الان وكان
معدوما واما من حيث ياخذ وجوده وجودا بعد عدم فتلحظ كونه بعد عدم
لا كونه موجودا فقط الذي كان بعد عدم واتفق بعد فذلك لا سبب له فلا
لكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده الذي كان بعد عدم من حيث
وجوده فحق ان وجوده جائز ان يكون وان لا يكون بعد العدم الحاصل و
ليس يحق ان يكون وجوده بعد العدم من حيث هو وجود بعد العدم
جائز ان يكون وجودا بعد العدم وان لا يكون اللهم الا ان لا يكون وجودا
اصلا فيكون الاعتبار للوجود وربما ظن ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه
ليكون الشيء وجود بعد ما لم يكن واذا وجد الشيء فلو فقدت العلة
لوجد الشيء مستغنيا بنفسه فظن من ظن ان الشيء انما يحتاج الى العلة في حدوثه
فاذا احدث ووجد فقد استغنى عن العلة فيكون عنده العلل علل الحدوث
فقط وهي متقدمة لا معا وهو ظن باطل لما علمت لان الوجود بعد الحدوث

لا يخ اما ان يكون وجودا واجبا او وجودا غير واجب فان كان وجودا واجبا فاما ان يكون وجوبه لتلك المهية لذات تلك المهية حتى تقتضي تلك المهية وجوب الوجود فيستحيل ح ان يكون حادثا واما ان لها بشرط وذلك الشرط اما الحدوث واما صفة من صفات تلك المهية واما شي مباين ولا يجوز ان يكون وجوب وجوده بالحدوث فان الحدوث بنفسه ليس وجوده واجبا بذاته فكيف يجب وجود غيره والحدوث قد بطل فكيف يكون عند عدمه علة لوجوب غيره الا ان يق ان العلة ليست هي الحدوث بل كون الشي قد حصل له الحدوث فيكون هذا من الصفات التي للشي الحادث فيدخل في الجملة الثانية من القسمين ان هذه الصفات لا يخ اما ان يكون للمهية بما هي مهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما قد ظهر انها يلزم المهية فيكون المهية يلزمها وجوب الوجود او يكون هذه الصفات حادثة مع الوجود فيكون الكلام في وجوب وجودها كالكلام في الاول فاما ان يكون هناك صفات بلا نهاية كلها بهذه الصفة فيكون كلها ممكنة الوجود غير واجبة بذاتها واما ان ينتهي الى صفة تجب لشي خارج والقسم الاول يجعل الصفات كلها ممكنة الوجود في انفسها وقد بان ان الممكن الوجود في نفسه وجوده بغيره فيكون جميع الصفات تجب بعلة خارج عنها والقسم الثاني لوجوب ان وجود الحادث انما يجب وجودا بسبب من خارج وهو العلة على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا وجودا بعد ما لم يكن فهناك وجود وهناك كونه بعد ما لم يكن وليس للعلة المحدثة تاثير وعنى في انه لم يكن بل انما تاثيرها وغناها في ان منه الوجود ثم عرض ان كان ذلك في ذلك الوقت بعد ما لم يكن

والعارض الذي عرض بالاتفاق لا دخول له في تقوم الشي فلا دخول للعدم المتقدم في ان يكون للوجود الحادث علة بل ذلك النوع من الوجود بما هو لذلك النوع من المهيات مستحق لان يكون له علة وان استمر وبقي ولهذا لا يمكنك ان تقول ان شيئا جعل وجود الشي بحيث يكون بعد ان لم يكن فهذا غير مقدور عليه بل بعض ما هو موجود واجب ان لا يكون بعد عدم وبعضه واجب ان يكون بعد عدم فاما الوجود من حيث هو وجود هذه المهية فيجوز ان يكون عن علة واما صفة هذا الوجود وهي انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون علة عن علة فالشي من حيث هو وجوده حادث اي من حيث ان الوجود الذي له موصوف بانه بعد العدم لا علة له بالحقيقة بل العلة له من حيث للمهية وجود فالامر بالعكس مما يظنون بل العلة للوجود فقط فان اتفق ان سبقه عدم كان حادثا وان لم يتفق كان غير حادث والفاعل الذي يسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا فانهم يجعلونه فاعلا من حيث يجب ان يعتبر فيه انه لم يكن فاعلا من حيث هو علة بل من حيث هو علة وامر لازم معه فانه يكون فاعلا من حيث اعتبار ما له فيه امر مفرد ما باعتبار ما ليس فيه اثر كانه اذا اعتبر العلة من حيث ما يستفاد منها تسمى فاعلا فلذلك كل شي يسمونه فاعلا يكون من شرطه ان يكون بالفعل فقد كان مرة غير فاعل ثم اراد او اقسر او عرض حال من الاحوال لم يكن قبلما قارنه ذلك المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علة بالفعل وقد كان خلا عن ذلك فيكون فاعلا عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة لا من حيث هو علة بالفعل فقط فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ان يكون انفعل ما يسمونه مفعولا فانهم لا يخلونه عن مقارنة ما يقارنه من حال حادثة لاجلها صدر عنه وجود هذا

فلا يكون فاعلا به

متقارنا لما استفاد منها به

بعد ما لم يكن فاذاً اظهران وجود المهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك
المهية لا من حيث هو بعد ما لم يكن فذلك الوجود من تلك الجهة معلول ما دام
موجوداً كذلك كان معلولاً متعلقاً بالغير فقد بان ان المعلول يحتاج الى مفيده
الوجود لنفس الوجود بالذات لكن الحدوث وما سوى ذلك امور
يعرض له وان المعلول يحتاج الى مفيد الوجود دائماً سرمداً ما دام موجوداً

والذي يظن من ان الابن

يبقى بعد الاب والبناء يبقى بعد البناء والسخونة يبقى بعد النار فانه نسخ
تخليط واقع من جهة جهل العلة بالحقيقة فان البناء والاب والنار ليست عللاً
بالحقيقة لقوام هذه المعلولات فان الباني العامل المذكور ليس علة لقوام
البناء ولا ايضاً لوجوده اما البناء فحركته علة لحركة ما ثم سكونه وتركه الحركة
او عدم حركته ونقلته بعد تلك النقلة علة لانتهاء تلك الحركة وذلك النقل بعينه
وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لشكل ما وكل واحد
مما هو علة فهو معلوله معاً واما الاب فهو علة لحركة المني وحركة المني اذا انتهت
على الجهة المذكورة علة لحصول المني في القرار ثم حصوله في القرار علة لامر وامّا لتصيره
حيواناً وبقاؤه حيواناً فله علة اخرى فاذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك
النار علة لتسخين عنصر الماء والتسخين علة لابطال استعداد الماء بالفعل لقبول
صورة المائية او حفظها وذلك او شئ اخر علة لاحداث الاستعداد التام
في مثل هذه الحال لقبول ضدها وهي الصورة النارية وعلة الصورة النارية هي
العلل التي يكسو العناصر صورها وهي مفارقة فيكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلولات
واما المستعدات فهي علل اما بالعرض واما معينات فلهذا يجب ان نعتقد

ان علة شكل البناء هو الاجتماع وعلة ذلك طبايع المجتمعات
وثباتها على ما الفت وعلة ذلك السبب المفارق الفاعل للطبايع
وعلة الولد اجتماع صورته مع مادته بالسبب المفيد للصوره وعلة النار
السبب المفيد للصور وزوال الاستعداد التام فيفيد تلك الصور معاً
فنجد اذن العلل مع المعلولات واذا قضينا فيما قيل كلاماً بان العلل
متناهية فانما نشير الى هذه العلل ولا نمنع ان يكون عللاً معيدة معده
بلا نهاية بعضها قبل بعض بل ذلك واجب ضرورة لان كل حادث فقد
وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته ح كما بينا وعلته ايضاً كان ايضاً وجب
فوجب فيجب في الامور الجزئية ان يكون الامور المتقدمة التي بها يجب في
العلل الموجوده بالفعل ان يصير عللاً لها بالفعل امورا بلا نهاية ولذلك
لا يقف فيها سوال لم البتة ولكن الاشكال ههنا في شئ وهو ان
هذه التي بلا نهاية لا يخ اما ان يوجد كل منها انا فيتوالى انات متتابعة
ليس بينها زمان وهذا مح واما ان يبقى زماناً فيجب ان يكون ايجابها
في كل ذلك الزمان لا في طرف منه ويكون المعنى الموجب لايجابها ايضاً
معها في ذلك الزمان ويكون الكلام في ايجاب ايجابها كالكلام فيه
ويحصل علل بلا نهاية معاً وهذا هو الذي نحن في منعه لولا
الحركة لوجب هذا الاشكال الا ان الحركة يبقى الشئ الواحد لا على
حالة واحدة فلا يكون ما يتجدد من حالة بعد حالة في ان بعد ان وبعد
وبما تسر بل كذلك على الاتصال فيكون كون ذات العلة حرمته
لوجود المعلول بل لكونها على نسبة وتلك النسبة يكون علتها الحركة
او شركة علتها والتي بها العلة علة بالفعل الحركة فيكون العلة حركة الوجود
على حالة واحدة ولا باطلة الوجود حادثة في ان واحد فبالضطرار ان

العلة الحافظة او المشاركة لنظام بقية العلل التي بسببها تحل
الاشكالات في الحركة وسنوضح هذا في موضعه ايضا فاستبان
من هذا فقد بان وصح ان العلل الذاتية للشيء التي بها وجود
ذلك الشيء بالفعل يجب ان يكون معه لا تتقدمه في الوجود تقدما
يكون زواله مع حدوث المعلول وان هذا انما يجوز في علل غير ذاتية
او غير قريبة والعلل الغير الذاتية او الغير القريبة لا تمنع ذهابها الى غير النهاية
بل توجبه واذ قد تقرر هذا فاذا كان شيء من الاشياء لذاته سببا
لوجود شيء آخر دائما كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة فان
كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى
بالعلية لانه يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام
للشيء فهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا عند الحكماء وهو تأييس الشيء
بعد ليس مطلق فان المعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له
عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم
عند الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون عن غيره فيكون
كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات فان اطلق اسم المحدث
على كل ما له ايس بعد ليس وان لم يكن بعدية بالزمان كان كل
معلول محدثا وان لم يطلق بل كان شرط المحدث ان يوجد زمان
ووقت كان قبله فبطل لمجيئه بعده اذ يكون بعدية بعدية لا يكون مع
القبلية موجودة بل يكون مباينة لها في الوجود لانها زمانية فلا يكون
كل معلول محدثا بل المعلول الذي سبق وجوده زمان وسبق وجوده
لا محالة حركة وتغير كما علمت ونحن لا نناقش في الاسماء ثم المحدث
بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو اما ان يكون وجوده بعد ليس

مطلق او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص
في مادة موجودة على ما عرفته فان كان وجوده بعد ليس مطلق
كان صدوره عن العلة ذلك الصدور ابداعا ويكون افضل انحاء
اعطاء الوجود لان العدم يكون قد منع البتة وتسلط عليه الوجود
فلو مكن العدم تمكينا يسبق الوجود كان تكوينه ممتنعا الا عن مادة
وكان سلطان الايجاد اعني وجود الشيء من الشيء ضعيفا
قصيرا مستانفا ومن الناس من لا يجعل كل ما له صدر عن مبدا
بل يقول اذا توهمنا شيئا وجد عن علة اولى بتوسط علة وسطى
فاعلية وان لم يكن عن مادة ولا كان لعدمه سلطان لم يكن
وجوده عن العلة الاولى الحقيقية بعد وجود الآخر المتسابق اليه فليس
عن ليس مطلق بل عن ايس وان لم يكن ماديا ومن الناس
من يجعل الابداع لكل وجود صوري كيف كان واما المادي ان لم
يكن المادة سبقت فيخص نسبته الى العلل باسم التكوين ونحن لا نناقش
في هذه الاسماء البتة بعد ان يحصل المعاني متميزة فنجد بعضها له وجود عن علة
وما بلا مادة وبعضها بمادة وبعضها بواسطة وبعضها بغير واسطة
والحس ان نسمي كل ما لم يوجد عن مادة سابقة غير مكون بل مبدعا
وان نجعل افضل ما يسمى مبدعا ما لم يكن بواسطة عن علته الاولى
مادية كانت او فاعلية او غير ذلك ونرجع الى ما كنا فيه وايضا
الفاعل الذي يعرض له ان يكون فاعلا فلا بد من مادة يفعل فيها لان
كل حادث كما علمت يحتاج الى مادة فربما فعل دفعة وربما كان فعله
بالتحريك فيكون مبدا الحركة واذ قال الطبيعيون للفاعل مبدا الحركة
عنوا به الحركات الاربع وتساهلوا في هذا الموضع فجعلوا التكون والفساد

حركة وقد يكون الفاعل بذاته فاعلاً وقد يكون بقوة والذي بذاته فمثل
الحرارة لو كانت موجودة مجردة تفعل فكان يصدر عنها ما يصدر
لانها حرارة فقط واما الفاعل بقوة فمثل النار بحرارتها وقد عدد ما في

موضع اصناف القوى

كل ما افاد وجوداً افاده مثل نفسه وربما افاد وجوداً مثل نفسه
ربما افاد وجوداً لا مثل نفسه كالنار تسود او كالحركة تسخن والفاعل
الذي يفعل وجوداً من نفسه فان المشهور انه اولى واقوى في
الطبيعة التي يفيدها من غيره وليس هذا المشهور بيّناً ولا الحق من كل وجه
الا ان يكون ما يفيض هو نفس الوجود والحقيقة فحينئذ يكون المفيد اولى بما
يفيض من المستفيد ولنقدم من راس ان العلل لا يخلو اما ان
يكون عللاً للمعلولات في نحو وجود انفسها واما ان يكون عللاً للمعلولات
في وجود آخر مثال الاول تسخين النار ومثال الثاني تسخين الحركة وحدث
التخلخل من الحرارة واشياء كثيرة مشابهة لذلك والتكلم على العلل و
المعلولات التي تناسب الوجه الاول ولنورد الاقسام التي يظن في
انها اقسامه قد يظن في الوجه الاول انه قد يكون المع في كثير منه
انقص وجوداً من العلة في ذلك المعنى ان كان ذلك المعنى يقبل الازيد
والانقص مثل الماء اذا تسخن عن النار وانه قد يكون ظن النظر مثله فيه
قبل ذلك او لم يقبل مثل النار فانها يعتقد فيها في الظن انها تحيل غيرها
مثل نفسها ناراً في الظن فيكون مساوية لها في الصورة النارية لان تلك الصورة
لا تقبل الازيد والانقص ومساوله في العرض اللازم من السخونة المحسوسة
اذ كان صدور ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعنه ايضه

والمادة

والمادة متساوية في التهيؤ واما كون المع ازيد في المعنى الذي من
العلة فهو الذي اي انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء المطبوعة عللاً ومعلولات
لان تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدوثها بذاتها ولا يجوز ان يكون
لزيادة استعداد المادة حتى يكون قد اوجب ذلك خروج شيء
الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس سبباً للايجاد فان جعل سببها
العلة والاثر الذي وجد عن العلة معاً فتلك الزيادة يكون معلول الكل
لا معلول امر واحد وهما مجموعين يكونان اكثر وازيد من المعلول الذي
هو الزيادة وان سلمنا هذه الظنون الى ان نستبرئ احوالها فيسانح لنا
ان نقول انه اذا كان المعنى في المعلول متساوياً في الشدة والضعف
فانه يكون للعلة بما هي علة التقدم الذاتي لا محالة في ذلك المعنى والتقدم الذاتي
الذي له في ذلك المعنى معنى من حال ذلك المعنى غير موجود للثاني
فيكون ذلك المعنى للاول اذا اخذ بحسب وجوده واحواله التي له
من جهة وجوده اقدم منه للآخر وان لم يفارقه مطلق المساواة لان المساواة
هي في الحد وهما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان وليس احدهما
علة ولا معلولاً فاما من جهة ما احدهما علة والآخر معلول فواضح ان اعتبار
وجود ذلك الحد لاحدهما اولى اذ كان له اولاً لا من الثاني وللثاني لم يكن
للثاني الا منه وظاهر ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود لم يمكن ان
يتساويا فيه البتة اذ كان انما يمكن ان يتساويا باعتبار الحد وتفصيل عليه
باعتبار استحقاق الوجود والآن فان استحقاق الوجود هو من نفس الحد
بعينه اذ قد اخذ هذا المعنى نفس الوجود فتبين انه لا يمكن ان يساويه اذا كان
المعنى نفس الوجود فمفيد وجود الشيء من حيث هو وجود اولى بالوجود من
الشيء ولكن هاهنا تفصيل آخر ونوع من التحصيل بحسب ان العلل وهو ان

العلل والمعلولات ينقسم في اول النظر عند الفكر الى قسمين يكون طبايع
المعلول فيه ونوعيته وماهيته الذاتية توجب ان يكون معلولاً في وجوده لطبيعة
او الطبايع فيكون العلل مخالفة النوعية لا محالة اذ كانت علة له في نوعه لا في شخصه
واذا لم يكن كذلك لم يكن النوعان واحداً اذ العلة علة لذلك النوع بل يكون
المعلولات بحسب عن نوع غير نوعها العلل بحسب نوعها وغير نوعها قد
يكون علة للشئ المعلول ذاتية بالقياس الى نوع المع مطلقا ومنه
يكون المع ليس معلول العلة والعلة على المع في نوعه بل في شخصه والنار
هذا على ظ ما يقتضيه الفكر من التعميم وظ ما يوجد له من الامثلة وعلى سبيل
التوسع الى ان نبين حقيقة الحال الواجبة ومن نظرا في السبب المعطي
لصورة كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة
الاختيارية ومثال الثاني كون حر النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين
معلوم فان حر النار ليست علة لتلك النار على انها علة نوعية النار بل على
انها علة النار ما فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت من العلل النوعية بالعرض وكذلك
الاب للابن لا من جهة انه اب وذلك ابن بل من جهة وجود
الانسانية وهذا القسم يتوهم على وجهين احدهما ان يكون العلة والمع
مشتركين في استعداد المادة كالنار والنار والآخر ان لا يكونا كذلك بل يكون
كضوء الشمس الذي في جوهر الفاعل للضوء ههنا او في القمر واذ ليس الاستعداد
المادتين فيهما متساويا ولا المادتان من نوع واحد فبالحري ان
لا يتساوى الشخصان في ذلك اعني هذا الضوء الذي في الشمس وهذا الضوء
الحادث عنه فيكاد لذلك ان لا يكون الضوءان من نوع واحد من غير
ليس بشرط في تساوي نوعية الكيفيات ان لا يكون احدهما انقص والآخر ازيد
على ما علمت في موضعه من صنعة ويكونان نوعا واحدا اخذت من حيث التخالف

بالتنقص والاشتداد مخالفة بالعوارض والشخصيات واما القسم الاول
وهو ان يكون الامران مشتركين في استعداد المادة فهو ايضا على ضربين
لان ذلك الاستعداد اما ان يكون استعدادا في المنفعل تاما او يكون
استعدادا ناقصا والاستعداد التام ان لا يكون في طباع المستعد معاوق
ومضاد لما هو بالقوة فيه كاستعداد الماء المسخن للتبرد لان فيه قوة
طبيعية كما علمنا كما في الطبيعيات يعاون القوة الخارجة في التبريد ولا تعاوقه
واما الاستعداد الناقص فهو كاستعداد الماء للتسخن لان فيه قوة تعاوق
التسخن الذي يحدث فيه من خارج ويوجد مع التسخن باقية فيه ولا تبطل
والقسم الاول على اقسام ثلثة فانه اما ان يكون في المستعد قوة معاوقة
تبقى وتعين كما في الماء اذا تبرد عن سخونة واما ان يكون في المستعد
قوة للامر ومضاد الا انها تبطل مع وجود الامر كما في الشعر اذا اشتاب عن
سواد واما ان لا يكون في المستعد ولا في واحد من الامرين لا ضد و
لا معين ولكن عدم الامر والاستعداد له فقط مثل حال التعري في
قبول الطعم وعدم الرايحة فان سلكنا عن استعداد الماء لان يصير [illegible]
من اي اقسام الخمسة هو لم يشكل علينا انه من قسم المشاركة في استعداد
تام للمادة ولكن في المادة ضد وللقائل ان يقول الكم قد تركتم اعتبار
قسم واحد وهو ان لا يكون هناك مشاركة في المادة اصلا اذ لا يكون
لها مادة فالجواب عن هذا ان هناك لا يمكن ان يكون اتفاق في النوع
البتة فانه قد استبان ان الاشياء المتفقة في النوع المجردة عن المادة لا يصح
ان يكون وجودها نوعا واحدا ولا يجوز ان يقع معنى الواحد منها على كثير من
فاذ قد دللنا على هذه الاقسام التي حاصلها خمسة فانا نورد الحكم في
قسم قسم منها   اما القسم من هذا الباب الذي لا مشاركة فيه

في استعداد المادة لا القريبة ولا البعيدة فليس يجب عنه ان يكون ما
يحدثه الفاعل من الآثار القابلة للزيادة والنقصان مساويا لنفسه لانه يمكن ان
يكون مما افترقا فيه من جوهر المادة افتراقا في الاستعداد في قبول الاثر
فلم تقبلاه بالسوية وليس ايضا يجب ان لا يتساويا فيه بل قد يجوز ان يكون
الحال في ذلك مثل الحال في اتباع سطح الاثير لسطح فلك القمر في الحركة
التي بالعرض وذلك حيث يمكن ان لا يكون في هذا مانع من قبول الاثر
مساويا لما يؤثره الفاعل وهو في هذا الموضع احداث مثل نفسه واما
القسم من هذا الباب فهناك استعداد تام كيف كان والامر ظاهر في ان
المنفعل قد يجوز ان تشبه بالفاعل تشبها تاما وذلك مثل النار تحيل الماء
نارا والملح يحيل العسل ملحا وما اشبه ذلك وقد يجوز ان يرد فيه المنفعل
على الفاعل في الظاهر الغير المحقق مثل الماء القوي يحل الهواء ولا يكون في الهواء
برد ذلك الجمد الا انه اذا حققت لم يكن الفاعل في حق هو البرد الذي
في الهواء بل القوى المبردة الصورية التي في جوهر الماء الذي ذلك عليه كما في الطبيعيات
اذا عاونها ولم يعاونه قاهر د الهواء واما القسم من هذا الباب الذي
يكون استعداد المنفعل فيه ناقصا فليس يمكن البتة ان يشتد فيه المنفعل
بالفاعل التام القوة ويساويه فانه لا يمكن ان الشيء الحاصل في قوة
الشيء لا مضاد لها والحاصل في قوة اخرى وهناك مضاد ممانع
متساويتين اليه او يبطل الممانع ولهذا لا يمكن ان يكون شيء غير النار اسخن
من النار ويكون سخونته مثل سخونة تلك النار او شيء غير الماء ابرد من الماء
ويكون برودته اكثر من برودة ذلك الماء لان استعداد النار للتسخين
والماء للتبرد حال غير مضاد في جوهره والقوى الفاعلة داخلة في جوهره غير ممنوة
فاما ان ينفعل منها ففيه ممانع عنه مضاد والفاعل الاول للانفعال خارج عن

جوهره

جوهره وينفعل فيه بما ليس ... وبتوسط امر كالسخونة المحسوسة في النار او السخونة
والبرودة المحسوسة في الماء المبرد فليس يمكن ان يساويه فان قال
قائل ان النار قد تذيب الجواهر فيجعلها اسخن منها الا انا ندخل ايدينا
في النار ونمرها فيها بعجلة فلا تحرق احراقها في المسبوك ولو فعل بها
ذلك بعينه فيعلم من ذلك يقينا ان المسبوك اسخن من النار مع
ذلك مما سخنت من النار فانا نجيب ان في ذلك ليس يجب
ان المسبوك اسخن ولكن لمعان ثلثة منها ما هو اقرب الى الظهور احدها
في المسبوك والاخر في النار والثالث في اللامس وكلها متعاونة متعاضدة
اما الذي في المسبوك فلا غليظ فيه تشبثا ولزومه وبطوء انفصال فاذا
لمس ذهب مع اللامس ولم يمكن ان يفارق الا في زمان ذي قدر
في نفسه بالقياس الى زمان مفارقة اللامس للنار وان كان الحس لا يضبط
ذلك الاختلاف لكن العقل والذهن يوجبه ومن شأن الفاعل الطبيعي
ان يفعل في المنفعل في مدة اطول فعلا اكد واحكم وان يفعل الضعيف
في مدة اطول ما لا يفعله القوي في مدة قصيرة واما الذي في النار فلان
النار المحسوسة انما هي اجزاء من النار الحقيقية مع اجزاء من الارض متصعدة
متحركة واجتماعها على سبيل التجاور لا على سبيل الاتصال بل هي في
انفسها متفرقة ويتخللها الهواء تخللا على سبيل التجدد فيكسر ما يداخله منها
من صرافة حرة لانه ابرد منها ولانه ليس ينفعل من تلك النار انفعالا
يصير به نارا محضا ومع ذلك فانه سريع الحركة في نفسها لا يكاد يتوقف منها
مماسة الجزء من اليد زمانا ما يؤثر فيه تأثيرا محسوسا بل يتجدد فما لم يجتمع اجزاء منها
غير محسوسة كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس وذلك في مدة لها قدر واما
المسبوك فان جوهره مجتمع متحد ثابت قائم بالاتصال فاذا كان كذلك

كان بالملاقي سطح اليد من المسبوك سطحًا واحدًا منطبقًا بالكلية وبالملاقية
من النهار المحسوس سطح صغار مخالط لما هو بالقياس اليه امر ومع ذلك يتخلف
التأثير الا ان يبقى مدة يتوالى فيها المماسة فيكثر او يفعل كل سطح فيما ماس
فعلا ثم يتسلط الفعل على ما هو عليه الامر في الاستحالات الطبيعية واما الالات
المحفوظة في مثل الكيران للحدادين فانها اعظم تأثيرا فيما يماس من المسبوكات
وغيرها واسرع من لاجتماعها وصرافتها واما الحال التي في اليد فلان
اليد قادرة على قطع الهوا والنار وفي الاجسام اللطيفة باسرع حركة وليست
قادرة على قطع المسبوك الكثيف باسرع حركة لان المقاومة للدفع والخرق
في اللطيف قليل وفي الكثيف كثير ويكاد ان يكون هذا يسمى كثيفا وذلك
لطيفًا بسبب اختلافهما في هذا المعنى فلو كان المسبوك ليس الزج والكر
تشبثا لما يلامسه وليس ايضا اشد اجتماعا واتحادا ثم كان قطعه في مدة الطول
لمقاومته وكان ثابتا لازما غيره ارب عن المماسة لكفاه ذلك في جواز
ان يوثر اثارا اشد من تاثير اللطيف بحسب نسبة الازمنة اذ كان اذ اثر
في مثل زمان ملاقات اللطيف اثرا ما فاذا ضوعف الزمان امكن ان يساويه
في بعض الاضعاف واذا زيد في الاضعاف امكن ان يزيد عليه وربما
لم يكن تماثل المضاعف مع عظم نسبته محسوس القدر لما نعرفه ومن حق هذا
الموضع ان يبسط بسطًا اكثر مما بسطناه لكن الاولى بالصناعة الطبيعية واما
ان يذكر هاهنا قدر ما ينحل به الشبهة ويظهر وجهها ثم ان شئنا يستقصي ان يستقصي
ذلك استقصاء من الاقوال المستقصاة في علم الطبيعة وخصوصًا ما نحن
من جهتنا فقد ظهر من التفصيل الموضع الذي يظن فيه انه يجوز ان يتساوى
الفاعل والمنفعل فيه والموضع الذي يظن فيه انه يجوز ان يزيد عليه والموضع
الذي لا يجوز الا ان يقصر عنه وظهر في خلال ذلك انه وان كان كل موجود المعنى

من جهة

من جهة نفس الوجود لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل اذ لم يكن فاعلا
للمعنى بما هو وجود المعنى بالعرض كما بيناه ثم الفاعل والمبدأ الذي ليس منفعله
مشاركا له في النوع ولا في المادة وانما يشاركه بوجه ما في معنى الوجود
ليس يمكن ان يعتبر فيه حال المعنى الذي له الوجود لانهما ليسا يشتركان فيه
فيبقى فيه حال اعتبار الوجود نفسه وقد كان في ساير ذلك ما كان من
المساواة والزيادة على المبدأ الفاعل اذا رجع الى حال اعتبار الوجود كان
المبدأ الفاعل غير مساوٍ له لان وجوده بنفسه ووجود المنفعل من حيث
ذلك الانفعال مستفاد منه ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف و
لا يقبل الاقل والانقص وانما يختلف في عدة احكام وهي التقدم والتاخر
والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان فان اعتبر التقدم والتاخر
كان الوجوب كما علمت للعلة اولا وللمعلول ثانيا واما الاستغناء والحاجة
فقد علمت ان العلة لا يفتقر في الوجود الى المعلول بل يكون موجودا بذاته او لعلة
اخرى وهذا المعنى قريب من الاول وان خالفه في الاعتبار واما الوجوب
والامكان فانك تعلم انه ان كانت علة هي علة الكل ما هو معلول فهي واجبة
الوجود بالقياس الى الكل من كل المعلولات وعلى الاطلاق فان
كانت علة لمعلول ما فهو واجب الوجود بالقياس الى ذلك المعلول كما كان
فهو ممكن الوجود في نفسه وتلخيص هذا هو ان المعلول في ذاته بحيث لا يجب له
وجود والا لوجب من دون علة اذا فرض واجبا لذاته وبحيث لا يمتنع
له وجود والا لما وجد بالعلة فذاته بذاته بلا شرط كون علة له او لا كون علة له
ممكن الوجود وانما يجب لا محالة بالعلة ثم العلة كما قد بينا لا يجوز ان يجب بها
بل يكون اما واجبا بذاته واما واجبا من شيء غيره فاذا حصل له الوجوب
فيصح ان يكون عنه وجوب غيره فيكون المعلول باعتبار ذاته ممكنا واما العلة

فباعتبار ذاته اما ممكناً واما واجباً فان كان واجباً فوجوده احق من وجود
الممكن وان كان ممكناً وليس يجب بالمعلول والمعلول يجب به ولعدم وجوده
فيكون العلة اذا صار ذاتها واجبة لم يكن بالقياس الى المعلول والا المعلول
بغير ذاته واجباً الا بالقياس اليه فيكون الى ذات نظر قد وجب
لا اتيانها ولا في ذات المعلول بل هو واجباً والمعلول غير ملحوظ بعد ذوات المعلول لا يكون
الا ممكناً ولا يجب الآن يلحظ معيته بالعلة فيكون للعلة اختصاص بوجوب
ولا يكون للمعلول الا الامكان فقط عند ذلك الاختصاص ويكون اذا كان
للمعلول وجوب كان للعلة اولاً والا لكانت بالعلة بعد ممكنة لم يجب وجودها
او وجب وجود المعلول فيكون وجوباً عن ذات العلة وهذا امر يكون
للعلة وجوب باعتبار ذاته ومن حيث لم يضف الى المعلول والمعلول بعد
ثابت على مقتضى امكانه او كانت العلة يجب لا عنه بل عن ذاتها او باضافة
الى غيره الى اليه ومن حيث العلة غير مضافة الى المعلول بعد فالمعلول ليس يجب
وجوده بل انما وجوده من حيث العلة مضافة اليه فيصير العلة في المعاني
الثلثة اولى بالوجود من المعلول فالعلة احق من المعلول ولان الوجود المطلق
اذا حصل وجود شيء صار حقيقة فتبين ان المبدا المعطى للحقيقة المشارك
فيها اولى بالحقيقة فاذا صح ان ههنا مبدأ اولاً هو المعطى لغيره الحقية صح انه
الحق بذاته وصح ان العلم به هو العلم بالحق مطلقاً فاذا حصل العلم به حصل كان
العلم الحق مطلقاً بالنحو الذي لو للعلم حق وهو الذي بالقياس الى المعلوم

فهذا ما نقوله في المبدا الفاعلي فلنشرح الآن ما نقول في المبادي الاخر فاما
العنصر فهو الذي فيه قوة وجود شيء ان الشيء الذي يكون
لهن الحالة مع شيء آخر على وجوه فتارة يكون كاللوح الى الكتابة وهو

مستعد

مستعد لقبول شيء يعرض له من غير تغير فيه ولا زوال اركان له عنده و
تارة يكون كالشمعة الى الصنم والصبي الى الرجل وهو انه مستعد لقبول
شيء يعرض له من غير ان يتغير من احواله شيء الا تغير في اين او كم او
غير ذلك وتارة يكون كالخشبة الى السرير فانه ينقص بالنحت شيئاً من جوهره
وتارة يكون مثل ما للاسود الى الابيض فانه يستحيل ويبطل منه شيء او
جوهر وتارة يكون كالماء الى الهواء فانه انما يكون الهواء عنه بان يفسد وتارة
يكون كالمني الى الحيوان فانه يحتاج ان ينسلخ عن صورته انسلاخات حتى
يستعد لصورة الحيوان وكذلك الحصرم للخمر وتارة يكون كالمادة الاولى الى
الصورة فانها تستعد لقبولها مستوية بها بالفعل وتارة يكون مثل الهليلجة الى
المعجون فانه ليس عنه وحده يكون المعجون بل عنه وعن غيره فيكون قبل
ذلك جزءاً من اجزاءه بالقوة وتارة يكون كاللبنة والحجارة الى البيت
فانه كالاول الا ان الاول انما يكون منه المعجون بضرب من الاستحالة
وهذا ليس فيه الا التركيب ومن هذا الجنس ايضاً الآحاد للعدد وقد يجعل
قوم المقدمات كذلك للنتيجة وذلك غلط بل المقدمات كذلك لشكل القياس
واما النتيجة فليست صورة في المقدمات بل شيئاً يلزم عنها كان المقدمات
تفعلها في النفس فعلى نحو الاشياء التي تحدد الاشياء الحاملة للقوة فانها الآن تكون
حاملة للقوة بوحدانيتها او تشركها غيرها فان كانت بوحدانيتها فاما ان لا
تحتاج فيما يكون منها الا الى الخروج بالفعل لذلك فقط وهذا هو الذي بالحري
ان يسمى موضوعاً بالقياس الى ما هو فيه ويجب ان يكون لمثل هذا
بعينه بالفعل قوام فانه لم يكن له قوام لم يجز ان يكون شيئاً لحصول الحاصل
فيه بل يجب ان يكون قائماً بالفعل فان كان انما يصير قائماً بما يحل فيه كان
فيه شيء يحله قبل ما حل ثانياً به يتقوم فاما ان يكون الثاني ليس مما تقوم به متقوماً

اليه او وروده يبطل ما كان يقوم قبله فيكون قد استحال وفسد فان لم يستحل
فهذا قسم واما ان كان يحتاج الى زيادة شيء فاما ان يكون الى حركة فقط
مكانية واما حركة كيفية او حركة كمية او وضعية او جوهرية واما الى قوة او غير
جوهرة او كيف من كم او غير ذلك واما الذي يكون لمشاركة غيره فيكون
لا محالة فيه اجتماع وتركيب فاما ان يكون تركيب من اجتماع فقط واما ان يكون
مع ذلك استحالة في الكيف وكل ما فيه تغير فاما ان ينتهي الى الغاية بتغير واحد
او بتغيرات كثيرة وقد جرت العادة بان يسمى الذي يكون الكون منه
بالتركيب وهو في الشيء اسطقسا وهو الذي ينحل اليه اجزاؤه ان كان جسمانيا
فهو اصغر ما ينتهي اليه القاسم في القسمة الى المختلفات الصور الموجودة فيه وقد حد
بانه الذي منه ومن جزئه تركيب الشيء وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة
ومن رأى ان الاشياء انما تكون من الاجناس والفصول جعلها الاسطقسات
اولى خصوصا الواحد والهوية بعد جعلها اولى المبادي المبدئية لانها اشد
كلية وجنسية ولو انصفوا لعلموا ان القوام بالذات انما هو للاشخاص فما لها
اولى بان تكون جواهر وقائمات بانفسها وانها اولى بالوجود ايضا
ولنعد الى امر العنصر قد جرت العادة في مواضع بان يقال ان
الشيء كان عن العنصر ولم يجر في مواضع فانه يقال انه كان من الخشب باب
ولا يقال كان من الانسان كاتب وان ينسب الكائن الى الموضوع
في مواضع وان لا ينسب في مواضع فيقال تارة ان هذا باب خشبي ولا يقال
ان هذا كاتب انساني فاما الاول فاذا وجد والموضوع لم يتجرد الشيء ولم
يتغير في قبول الشيء فانهم حينئذ لا يقولون انه كان عنه بل انما يقولون دائما
انه كان عن العدم كما يقولون عن غير الكاتب واذا تغير وخصوصا ما كان يجدون
للعدم فيه اسما فيقولون كان عن الموضوع واما النسبة الى الموضوع فانما يستعمل

في الاكثر اذا كان الموضوع قد يصلح غيره للصورة واما الصورة فلا ينسب اليها
ولا يقال كان منها انما يشتق منها الاسم والموضوع قد يكون مشتركا للكل و
قد يكون مشتركا للبعض امور مثل العنصر للخل والخمر والطلاء والرب وغير ذلك
وكل عنصر فانه من حيث هو عنصر انما له القبول فقط واما حصول الصورة فله من
غيره وما كان من العناصر او القوابل مبدأ الحركة الى الاثر موجود في نفس طبيعته فيظن
انه متحرك لذاته وليس كذلك فقد تبين لنا في مواضع اخرى انه لا يجوز
ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا لشيء واحد من غير ان يتجزأ ذاته
لكن العنصر اذا كان مبدأ حركته فيه بذاته كان متحركا عن الطبيعة وكان
ما يكون منه طبيعيا واذا كان مبدأ الحركة فيه من خارج ولم يكن له ان يتحرك
الى ذلك الكمال بنفسه كان ما يكون منه صناعيا او جاريا مجراه
فهذا جمل ما نقوله في العنصر واما الصورة فقد يقال صورة لكل
معنى بالفعل يصلح ان يفعل حتى تكون الجواهر المفارقة صورا بهذا
المعنى وقد يقال صورة لكل هيئة وفعل في قابل وحدانيا او بالتركيب
حتى تكون الحركات والاعراض صورا ويقال صورة لما تتقوم
به المادة بالفعل فلا تكون حينئذ الجواهر العقلية والاعراض صورا ويقال
صورة لما تكمل به المادة وان لم تكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة و
ما يتحرك اليها بالطبع ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة
من الاشكال وغيرها ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله
ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء ايضا والصورة قد
تكون ناقصة كالحركة وقد تكون تامة كالتربيع والتدوير وقد علمت ان
الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا من وجوه مختلفة و
في الصناعة ايضا فان الصناعة هي صورة المصنوع في النفس فان البناء

في نفسه صورة الحركة الى صورة البيت وذلك هو المبدأ الذي يصدر عنه
حصول الصورة في مادة البيت وكذلك الصحة هي صورة البرء ومعرفة العلاج
هي صورة الابرأ والفاعل الناقص يحتاج الى حركة والات حتى يصير ما
في نفسه محصلا في المادة والكامل فان الصورة التي في ذاته يتبعها
وجود الصورة في مادتها ونحن سنبين ان يكون الامور الطبيعية صورها عند العلل المقومة
للطبيعة نوع وعند الطبيعة على طريق التسخير نوع وانت تعلم بعد هذا وان الغاية
فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمته فيما سلف وقد يكون الغاية في بعض الاشياء
في نفس الفاعل فقط كالفرح بالغلبة وقد يكون في شيء غير الفاعل وذلك
تارة في الموضوع مثل تمامات الحركات التي تصدر عن روية او طبيعة وتارة
في شيء ثالث يكون كمن يفعل شيئا ليرضى فلان فيكون رضا
فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا
غاية اخرى ومن الغايات الشبه لشيء اخر والمتشبه من حيث هو مشتاق اليه
والتشبه نفسه ايضا غاية

انه قد بان مما سلف لنا من القول ان كل معلول فله مبدأ
وكل حادث فله مادة وله صورة ولم يتبين بعد ان كل تحريك فله غاية فان
ما هو عبث وهيهنا ما هو اتفاق وايضا هيهنا مثل حركة الافلاك فانه لا يتحاز
لها في ظاهر الامر والكون والفساد لا غاية لها في ظاهر النظر ثم لقائل ان يقول
تجوز ان يكون لكل غاية غاية كما لكل ابتداء ابتداء فلا يكون بالحقيقة غاية
لان الغاية بالحقيقة ليس لها غاية وقد نجد اشياء هي غايات ولها غايات
الى غير النهاية فان هيهنا اشياء يظن انها غايات ولا يقتنيها كتباع تراد

عن القياسات والاقيسة ثم لقائل ان يقول هب ان الغاية
موجودة لكل فعل فلم جعلت علة متقدمة وهي بالحقيقة معلولة العلل كلها وتمام
ما يليق ان يتكلم فيه بعد حل هذه الشبهة انه هل الغاية والخير شيء واحد
ام مختلف وايضا ما الفرق بين الجود والخير لان اما السبب الاول
المنسوب الى الاتفاق والعبث فنحله ونقول اما حال الاتفاق وانه غاية
ما فقد فرغ منه في الطبيعيات واما بيان الامر العبث فيجب ان نعرف
ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد فالمبدأ القريب هو
القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة
الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل
او التفكر النطقي صورة فحركت القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة
التي في الاعضاء فربما كانت الصورة المرتسمة في التخيل او التفكر هي
نفس الغاية التي ينتهي اليه الحركة وربما كانت شيئا غير ذلك الا انه لا يتوصل
الا بالحركة الى ما ينتهي اليه الحركة او يدوم اليه الحركة مثال الاول ان الانسان
ربما ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع اخر
فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان مشوقه
نفس ما انتهى اليه تحريك القوى المحركة للعضل ومثال الثاني الانسان قد يتخيل في
نفسه صورة لقاء لصديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يقدر مصادفته فيه
فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس
المشوق الاول الذي نزع بل معنى اخر لكن المشوق يتبعه او يحصل بعده وهو
لقاء الصديق فقد عرفت بهذين القسمين وبقي لك من ذلك ما بالي
تأمل ان الغاية التي ينتهي اليها الحركة في كل حال من حيث هي غاية حركة هي
غاية اولى حقيقية للقوة الفاعلة المحركة التي في الاعضاء وليس للقوة المحركة التي

في الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان للقوة التي قبلها غاية غيرها فليس يجب دائما
ان يكون لذلك الامر غاية اولى للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية ولا ايضا
يجب دائما ان لا يكون بل ربما كانت وربما لم يكن كما قد تبين ذلك
في المثالين اما الاول منهما فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثاني فكانت
مختلفة والقوة المحركة التي في الاعضاء مبدأ حركة لا محالة والقوة الشوقية ليست
مبدأ اوليا لتلك الحركة فانه لا يمكن ان يكون حركة نفسانية لا عن شوق الى الشيء
لان الشيء الذي لا ينبعث اليه القوة ثم ينبعث اليه انبعاثا نفسانيا
ان يكون لشوق نفساني لا محالة وحدث بعد ما لم يكن فاذن كل حركة
نفسانية فيكون مبدأها الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء ويتلوها
الذي يليه شوق كما علمت في كتاب النفس بالغ يستحيل او فكر لا محالة
فيكون المبدأ الابعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا مباد للحركة النفسانية منها واجبة
باعيانها ومنها غير واجبة باعيانها والواجبة هي القوى المحركة
في الاعضاء والقوة الشوقية وغير الواجبة هي التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة
ان يكون تخيلا او فكرا او فكر ولا تخيل ولكل مبدأ حركة غاية لا محالة والمبدأ
الذي لا بد منه في الحركة الارادية له غاية لا بد منها والمبدأ الذي منه بد قد توجد
الحركة خالية عن غاية فان اتفق ان تطابق الاقرب وهو القوة المحركة والابعد
المبدأان اللذان بعده اعني الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرية كانت
نهاية الحركة هي الغاية للمبادي كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق
ان تختلف اعني ان لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للشوقية
وجب ضرورة ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى بعد الغاية التي هي للقوة
المحركة التي للعضو فلذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة الارادية لا تكون بلا شوق
وكل ما هو شوق فهو شوق لشيء واذا لم يكن لمنتهى الحركة كان لشيء اخر غيره

لاجله

لاجله واذا كان ذلك الشيء يراد لاجله الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء
الحركة فكل نهاية ينتهي اليها الحركة او يحصل بعد نهاية الحركة ويكون الشوق التخيلي
او الفكري قد يطابقها عليها فتبين انها غاية ارادية وليست بعبث البتة
وكل نهاية ينتهي اليها الحركة ويكون هي بعينها الغاية الشوقية المتخيلة ولا يكون ان
الشوقية بحسب الفكرة فهي التي يسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة
ومبدأها تشوق تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ
لحركة الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض او
التخيل مع خلق او ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان
كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سمي ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا
وان كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا
وان كان تخيل مع خلق وملكة نفسانية يسمى ذلك الفعل عادة لان الخلق انما
يستقر باستعمال الافعال فما يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة وان كانت الغاية
التي للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الاخرى التي بعدها او نحوها
المشوق وهي غاية الشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا كمن حصل في
المكان الذي قدر فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه هناك فسمي فعله باطلا
بالقياس الى القوة الشوقية دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى
دون الغاية الثانية واذ تقررت هذه المقدمات قوله القائل
ان العبث فعل من غير غاية البتة وهو قول كاذب وقول القائل ايضا
ان العبث فعل من غير غاية البتة هي خير او مظنون خير هو قول كاذب الا ان العبث
فلان الفعل انما يكون بلا غاية اذا لم يكن له بالقياس الى ما هو مبدأ الحركة لانا
الى ما ليس مبدأ حركته والى اي شيء الحق وما شأنه في الشك من اللعب
بالنسبة لمبدأ حركته الاقرب هو القوة التي في العضلة والذي قبله شوق تخيلي بلا فكر

وليس مبدأه فكر البتة فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التي للشوق
التخيلي وللقوة المحركة فتبين ان هذا الفعل بحسب مبدأ المحرك منساق الى غاية وانما
لا تحرك الى غاية بحسب ما ليس مبدأه المحرك ولا يجب ان نظن ان مع البقل(?) عن الاشوق
تخيلي البتة فان كل فعل نفساني كان بعد ما لم يكن فهناك شوق لا محالة وطلب
نفساني وذلك مع تخيل ما الآن ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع
البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به فليس كل من تخيل شيئا شعر مع
ذلك وحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير الشعور بانه قد تخيل وهذا لو
كان كل تخيلنا نشعر بالتخيل لذهب الامر الى غير النهاية واما الكائنات لا لانبعاث
هذا الشوق عنه لا محالة اما عادة واما ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة
اخرى واما حرص من القوى المحركة والمحسة على ان تجدد لها فعل تحريك
او احساس والعادة لذيذة والانتقال عن المملول لذيذ والحرص
على الفعل الجديد لذيذ اعني بحسب القوة الحيوانية والتخيلية واللذة هي الخير
الحسي والتخيلي والحيواني بالحقيقة وهي المظنونة خيرا بحسب الخير الانساني
فاذا كان المبدأ التخيلي حيوانا فيكون خيره تخيليا حيوانيا فليس اذن هذا الفعل
خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اي بحسب العقل ثم مراد من
هذا على التخصيص هيئة دون هيئة من الحركات جزئية لا ينضبط واما الكائن
الذي يليه فينكشف بان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري
الذي هو احد الغايات التي بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات
هي الغاية التي يطلب لذاتها والضروري احد ثلاثة امور اما امر لا بد
من وجوده حتى توجد الغاية على انه علة للغاية توجد مثل صلابة الحديد حتى
يتم القطع به واما امر لا بد من وجوده حتى توجد الغاية لا على انه علة للغاية
بل على انه لازم للعلة مثل انه لا بد من ان يكون جسم ادكن حتى يتم القطع

وانما

وانما لم يكن بد من جسم ادكن لا لادكنيته لانه كان لازما للحديد الذي لا بد منه
واما امر لا بد من وجوده لازما للعلة الغائية بنفسها مثل ان العلة الغائية
في امر التزويج مثلا مثل التوليد ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزم لا لان
التزويج كان لاجله فهذه كلها غايات بالعرض الضروري لا العرض
الاتفاقي وقد علمت الغايات العرضية الاتفاقية في موضع اخر واعلم
ان وجود مبادي الشر في الطبيعة هو من قسم الثاني من هذه
الاقسام فانه مثلا لما يجب في العناية الالهية التي هي الجود ان تولي
كل ممكن الوجود الخيري بوجوده الخيري وكان منها مبدأ الوجود الذاتي
للمركبات من العناصر وكان لا يمكن ان يكون المركبات الا من العناصر
وكان لا يمكن ان يكون العناصر الا الارض والماء والهواء والنار
وكان لا يمكن ان يكون النار على الجهة المؤدية الى الغاية الخيرية المقصود بها
الا ان يكون محرقة مفرقة ولزم ذلك ضرر ان يكون بحيث يضر الصالحين
ويفسد كثيرا من المركبات وكانا قد خرجنا عن غرضنا فلنعد اليه ونبحث
عن المسلك المورد اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية
فليس هي بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغاية الذاتية هي مثلا ان يوجد
الجوهر الذي هو الانسان او الفرس او النخل وان يكون هذا الوجود
وجودا دائما ثابتا وكان هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان
كل كائن ففي مادته قوة الفساد اعني الكائنات من الهيولى الجسمانية ولما امتنع
هذا في الشخص استبقي بالنوع والغرض الاول اذن هو بقاء الطبيعة
الانسانية مثلا او غيرها او شخص منتشر غير معين وهو العلة التمامية لفعل الطبيعة
الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد له في حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد
اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي الاشخاص بالعدد غرضا على معنى الضروري

من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه لو امكن ان يبقى الانسان دائما
كما يبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوالد والتكاثر بالنسل على انه وان سلمنا
ان الغرض لا تناهي الاشخاص كان لا تناهي الاشخاص معنى غير معنى
كل شخص وانما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص لا الى نهاية بعد التناهي فاذن
الغاية الحقيقية ههنا موجودة وهي وجود شخص منتشر او لا تناهي الاشخاص
ثم الشخص الذي يؤدي الى شخص اخر الى ثالث الى رابع ليس هو بعينه غاية
للطبيعة الكلية بل للطبيعة الجزئية فاذن هي غاية للطبيعة الجزئية فليس جزء بعد جزء ههنا غير
وغاية لتلك الطبيعة الجزئية التي هي فاعلها واعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة المدبرة
بالشخص الواحد واعني بالطبيعة الكلية القوة الفائضة من جواهر السماويات كشيء
واحد وهي المدبرة لكلية ما في الكون وانت تعلم من كلها من بعد هذا واما
الحركة الذاهبة الى غير النهاية فانها واحدة بالاتصال كما علمت في الطبيعيات
وايضا فان الغرض في تلك الحركة ليس هو نفس الحركة بما هي حركة
بل الغرض هناك الدوام الذي نصفه بعد وهذا الدوام معنى واحد الا انه
متعلق الوجود باشياء تتسلسل ان عددها بغير نهاية واما حديث المقدمات والنتيجة
فيجب ان يعلم ان المراد في قولنا ان العلة الغائية تتناهى ان تقف العلة
الغائية التي بحسب فاعل واحد وفعل واحد تتناهى ولا يجوز ان يكون فاعل
طبيعي او اختياري يفعل فعلا يروم به بعينه غاية بعد غاية من غير ان تقف
عند نهاية واما المبدأ الواحد اذا كان قد يصدر عنه فعل بعد فعل ويصير بحسب كل
فعل فاعلا غير الفاعل الذي كان بحسب الفعل الآخر وان لم يكن بالذات
والموضوع غيره فيجوز ان يكثر غاياته ويكون له بحسب كل كون منه فاعلا
غاية اخرى وان جاز ان يعتبر كونه فاعلا بعد كونه فاعلا غيره الى غير النهاية كانت
غاياته بغير نهاية ثم النتيجة هي علة تمامية للقياس الذي يكون على مطلوب محدود

وكل تركيب قياس وفعل مبدأ للنفس بحسب كل قياس وفعل مستأنف
يصدر عنه استحقاق ان يقال له فاعل مستأنف وفي كل واحد من
مرات كونه فاعلا غاية محدودة بعينها ولا يجوز ان يكون ذاهبة الى غير النهاية
اذ لكل قياس واحد نتيجة واحدة لا محالة واما الشك الذي يليه فيحل
بان يعلم ان الغاية يعرض شيئا ويعرض موجودا وفرق بين الشيء و
الموجود وان كان الشيء لا يكون الا موجودا كالفرق بين الامر ولازمه
وقد علمت هذا وتحققته واستأنف بامثلة من الانسان فان للانسان حقيقة
هي حده وماهيته من غير شرط وجود خاص او عام في الاعيان او في
النفس بالقوة شيء من ذلك او بالفعل وكل علة فانها من حيث هي
تلك العلة لها حقيقة وشيئية فالعلة الغائية هي في شيئيتها سبب لان تكون
سائر العلل موجودة بالفعل عللا والعلة الغائية في وجودها مستفيد لوجود
سائر العلل عللا وكان الشيء من العلة الغائية علة علة لوجودها ويكون
وجودها معلول معلول شيئيتها لكن شيئيتها لا يكون علة ما لم يحصل متصورة
في نفس او ما يجري مجراها ولا علة للعلة الغائية في شيئيتها الا علة
اخرى غير العلة التي يتحرك اليها او يتحرك اليها واعلم ان الشيء يكون معلولا
في شيئيته ويكون معلولا في وجوده فالمعلول في شيئيته مثل الاثنينية فانها في
حد كونها اثنينية معلولة للوحدة والمعلول في وجوده ظاهر لا يخفى وكذلك قد يكون
للشيء امر حاصل موجود في شيئيته مثل العددية للاثنينية وقد يكون
لامر زائد على شيئيته مثل كون التربيع في خشب او حجر والاجسام الطبيعية
علل لشيء كثير من الصور والاعراض اعني التي لا تتحدد الا بها وعلة لوجود بعضها
دون شيئيته كما يظن ان الحكم في التعليميات كذلك فقد سهل لك الان ان تفهم
ان العلة الغائية في الشيء قبل العلل الفاعلية والقابلية وكذلك الصورة من جهة

بالصورة علة صورية مؤدية اليها وكذلك ايضاً العلة الغائية في وجودها في النفس
قبل العلل الاخرى اما في نفس الفاعل فلانها يوجد اولاً ثم يتصور عنه
الفاعلية وطلب القابل وكيفية الصورة واما في نفس غير الفاعل فلان بعضها
مترتب على الاخر ضروري فاذن في اعتبار الشيئية واعتبار الوجود في
العقل ليست علة اقدم من الغائية بل هي علة لصيرورة سائر العلل عللاً
ولكن وجود العلل الاخرى بالفعل عللاً علة لوجودها وليست العلة الغائية
علة على انها موجودة بل على انها شيء فبالجهة التي هي علة هي علة العلل و
بالجهة الاخرى هي معلولة العلل هذا اذا كانت العلة الغائية في الكون فاما
اذا كانت العلة الغائية ليست في الكون ولكن وجودها اعلى من الكون
على ما تستوضح في موضعه فلا يكون شيء من العلل الاخرى علة لها ولا في
الواحد الذي هو الحصول في الوجود فيكون اذن العلة الغائية ليست معلولة
لسائر العلل لانها علة غائية ولكن لانها ذات كون ولو كانت ليس ذات
كون لما كانت معلولة البتة واما اذا اعتبرت كونها علة غائية فيجب لها علة
لسائر العلل في ان يكون علة مثل ان يكون علة فاعلية وعلة مادية
وعلة صورية لا في ان يكون كائنة وموجودة في نفسها فاذن الذي بالذات
للعلة الغائية بما هي علة غائية ان يكون علة لسائر العلل ويعرض لها من جهة
ان معناه قد يكون واقعاً في الكون ان يكون معلولاً من جهة الكون فقد تبين
لك انه كيف يكون الشيء علة ومعلولاً على انه فاعل وغاية وهذا من المبادي
للطبيعي والبحث الذي بعد هذا فينكشف بما نقوله ان الغاية التي تحصل في
فعل الفاعل منقسم الى قسمين غاية يكون صورة او عرضاً في منفعل قابل
للفعل وغاية لا يكون صورة ولا عرضاً في منفعل قابل البتة فيكون في الفاعل
لا محالة لانها ان لم يكن في الفاعل ولا في المنفعل ليس يجوز ان يكون

مما

مما يقوم بنفسه جوهراً احدث لا من مادة ولا في مادة فلا يكون لها وجود
البتة فمثال الاول صورة الانسانية في مادة الانسانية فانها غاية للقوة
الفاعلة المصورة في مادة الانسان واليها يتوجه فعلها وتحريكها ومثال الثاني
الاستكنان فانه غاية لمبتني البيت الذي هو مبدأ الحركة وليس هو الستر
صورة في البيت ولشيء ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق
لتحريك المادة صورة في المادة وان يكون بالشيء ليس غايته صورة في
المادة ليس مبدأ قريباً للحركة بما هو كذلك فان عرض ان يكون بما غايته
صورة في المادة المستعاطاة وما غايته معنى ليس صورة في تلك المادة
شيئاً واحداً فان وحدته يكون بالعرض مثل ان يكون الانسان يبني
بيتاً ليسكن فيه فانه من جهة ما هو طالب السكن دافع الى البناء وعلة اولى
للبناء ومن جهة ما هو بناء معلول لما هو ساكن فيكون الغاية لما هو ساكن غير الغاية
لما هو بان واذا كان كذلك فيكون انضم في الانسان الواحد المستكن الباني غاية
بما هو مستكن غير غايته بما هو بان واذ قد تقرر هذا اما القسم الاول فانه
للغاية نسبة الى امور كثيرة هي قبلها في الحصول بالفعل والوجود لان لها نسبة
الى الفاعل ونسبة الى القابل وهو بالقوة ونسبة الى القابل وهي بالفعل كمال
ونسبة الى الحركة فهي بقياسها الى الفاعل غاية وبقياسها الى الحركة نهاية
وليست بغاية لان الغاية التي لاجلها الشيء ويؤمها الشيء لا يبطل مع وجودها الشيء
بل يستكمل بها الشيء والحركة يبطل مع انتهائها وهو بقياسه الى القابل
المستكمل به وهو بالقوة خير يصلح لان الشر هو العدم لكماله والخير الذي يقابله هو
الوجود والحصول بالفعل وبالقياس الى القابل وهو بالفعل صورة واما الغاية
التي بحسب القسم الثاني فبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة ولا هي نفس
نهاية الحركة وقد بان انها تكون صورة او عرضاً في الفاعل ويكون لا محالة

فقد خرج بها الفاعل من الذي بالقوة الى الذي بالفعل والذي بالقوة هو
لاجل العدم الذي يقارنه شر والذي بالفعل هو الخير الذي تطلبه فيكون
اذن هذه الغاية خيرا بالقياس الى ذات الفاعل لا الى ذات القابل فاذا نسبت
الى الفاعل من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية واذا نسبت الى من جهة
ما هو خارج بها من القوة الى الفعل وتشكل كانت خيرا اذا كان في ذلك الخروج
من القوة الى الفعل في معنى نافع في الوجود او بقاء الوجود وكانت الحركة طبيعية
او اختيارية عقلية واما ان كانت تخيلية فليس يجب ان يكون خيرا حقيقيا بل قد
يكون خيرا مظنونا فيكون اذن كل غاية فهي باعتبار غاية وباعتبار اخر خيرا اما حقيقي
او مظنون فهذا هو حال الخير والعلة التمامية واما حال الجود والخير فيجب ان يعلم
ان ههنا واحدا له قياس الى القابل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي
يصدر عنه واذا كان قياسه الى الفاعل الذي يصدر عنه بحيث لا يوجب ان يكون
الفاعل منفعلا به او لشيء يتبعه كان قياسه الى الفاعل جودا والى المنفعل خيرا
ولفظ الجود وما يقوم مقامها موضوعها الاول في اللغات افادة المفيد لغيره
فايدة لا يستعيض منه بدلا وانه اذا استعاض منه بدلا قيل له مبايع او معاوض
وبالجملة معامل ولان الشكر والثناء والصيت وساير الاحوال المستحبة لا يعدها
الجمهور من الاعواض بل اما جواهر واما اعراض تقرر وتماني موضوعات
ظن ان المفيد غيره فايدة يربح منها شكرا هو ايضا جواد وليس بمبايع او معاوض ولكن
وهو في الحقيقة معاوض لانه افاد واستفاد سواء استفاد عوضا ماليا او من
جنسه او من غير جنسه او شكرا او ثناء يفرح به او استفاد ان يصير فاضلا محمودا
بان فعل ما هو اولى واحرى الذي لو لم يفعله لم يكن جميل الحال في فضيلة
لكن الجمهور لا يعدون هذه المعاني في الاعواض فلا يمتنعون عن تسمية من احسن
الى غيره لشيء من هذه الخيرات المظنونة والحقيقية التي يحصل بذلك جوادا

ولو

ولو فطنوا لهذا المعنى لم يسموه جوادا اذ الواحد منهم اذا احسن اليه
بعوض وان كان شيئا غير المال فيفطن له استخف المنة او انكرها وابى ان
يكون المحسن اليه جوادا اذ كان فعله لعلة ما فاذا حقق وحصل معنى الجود كان
افادة الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون بازائه عوض بوجه
من الوجوه فكل فاعل يفعل فعلا لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد
وكل مفيد للقابل صورة او عرضا وله غاية اخرى يحصل بالخير الذي افاده
اياه فليس بجواد بل نقول ان الغرض والمراد في المقصود لا يقع
الا للشيء الناقص الذات وذلك لان الغرض اما ان يكون بحسب
نفسه في ذاته او بحسب مصالح ذاته او بحسب شيء اخر في ذاته او في
مصالحه ومعلوم انه ان كان غرضه بحسب ذاته او بحسب مصالح ذاته
وبالجملة بحسب امر يعود على ذاته لفاعل ما فذاته ناقصة في وجودها او في
كمالاتها وان كان بحسب شيء اخر فلا يخلو اما ان يكون صدور ذلك المعنى
عنه الى غيره بحيث كونه عنه له ولا كونه بمنزلة وحتى انه لو لم يصدر عنه ذلك الخير
الذي هو خير بحسب غيره كانت حاله من كل جهة كحاله لو صدر عنه فلم يكن
ذلك اجمل به واحسن واجلب للمحمدة او غيرها من الاغراض الخاصة
في ذاته ولا اصلح غير الاجمل وغير الجالب اليه محمدة او غيرها من الاغراض
المأثورة النافعة وحتى لو لم يفعل ذلك لما ترك ما هو الاولى به والاحسن منه
فيكون لا داعي له الى ذلك ولا مرجح لان يصدر عنه ذلك الخير الى غيره
على مقابله ومثل هذا ان لم يكن شيئا يصدر عنه عن طبع او ارادة ليست على
سبيل اجابة داع بل على وجه اخر سيوقف عليه فلا يكون مصدر الامر من
الامور عن علة من العلل بل يجب ان يكون الاولى بالفاعل القاصد
المذكور ان يكون انما يفيض خيرا على غيره لانه اولى به وفضل عن غير الاولى وترجح

الى اخر الامر الى غرض يتصل بذاته ويعود على ذاته وح لا يكون وجود ذلك
العرض لا وجوده بمنزلة واحدة بالقياس الى ذاته وكمالات ذاته ومصالحها
بل يكون كونه عن ذاته كون الاعراض التي تختص بذاته فيعود الى ان ذاته
تنال بذلك كمالاً وحظاً خاصاً ولذلك فان سوال اللم لا يزال يتكرر
الى ان يبلغ المبلغ الراجع الى الذات مثاله اذا قيل للفاعل لم فعلت كذا
فقال لينال فلان خيرا فيقال له ولم طلبت ان ينال فلان خيرا فقال
لان الاحسان حسن لم يقف السوال بل قيل ولم يطلب ما هو حسن فاذا
اجيب بجواب يعود عليه او شئ يعني عنه وقف السوال فان حصول الخير
لكل شئ وزوال الشر عنه هو المطلوب بذاته مطلقاً واما الشفقة والرحمة والعطف
على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع من التقصير ونحو ذلك فهي
اعراض خاصة للفاعل ودوام بدوام ما صحبها او يحطابه بمنزلة كماله فالجود
هو افادة الغني في جميع الجهات عن الافادة كمالا فيكون ذلك الغني بالقياس الى
القابل خيراً وبالقياس الى الفاعل جودا وكل افادة كمال فانه يكون بالقياس
الى القابل خيرا سواء كان بعوض او لا بعوض ولا يكون بالقياس الى الفاعل
جوداً الا ان يكون لا بعوض فهذا هو البيان لحقيقة الخير والجود فقد تكلمنا على
العلل واحوالها وبقي ان نحصل فيها القول ان هذه العلل الاربع
وان كان يظن بها انها لا تجتمع في كثير من الامور الموجودة في العلوم فان الامور
التي لا تتحرك والتعليميات لا يظن ان فيها فاعلاً اي مبدأ حركة ولا ايضا
يظن ان فيها غاية لان الغاية يظن انها للحركة ولا ايضا لها مادة بل انما بحثت
عن صورها فلذلك استخف بها من استخف قائلا انها لا يدل على علم تام
فالنظر فيها لهذا العلم لان علما واحدا ايضا ولها كالمستقلات فليست مستقلة
ولكن لان علماً واحدا بالوجه الذي به هذا العلم واحد يشرح امرها وذلك انا

وان

وان سلمنا ان هذه العلل لا تجتمع في العلوم كلها حتى يكون من الامور العامة
الواقعة في موضوعات للعلوم مختلفة فانها ايضا قد توجد متفرقة في العلوم
مختلفة فلو كانت ايضا في علم واحد لم يكن في همة صاحب ذلك العلم الواحد
كالطبيعي مثلاً الذي في صناعته هذه المبادي كلها ان يبينها لانها مبادي للعلم
الطبيعي ويتكلم فيما يعرض لها على انه ليس الامر كذلك فليس كل فاعل
مبدأ حركة على ما قيل فالامور التعليمية في طبائعها انما يجب وجودها بغيرها
وطبائعها لا يفارق المادة وان جردت في الوهم عن المادة فقد يعرض لها
في الوهم من القسمة ومن التشكيل ما يكون بسبب المادة ويكاد يكون المقادير
هيوليات قريبة للاشكال المقدارية والوحدات ايضا للعدد والعدد
لخواص العدد فهذه يوجد لها مبدأ فاعلي ومبدأ قابلي وحيث كان ما كان
تمام والتمام هو الاعتدال والترتيب والتحديد التي بها يكون من الخواص
وانما هي لاجل ان يكون على ما هي عليه من الترتيب والاعتدال والتحديد
فان منع ان يكون هذا تماماً اي غاية حركة فلا يمنع ان يكون خيرا او يكون علة
لانه خير وهناك ايضا انما كان علة لانه خير ثم كان اتفق لذلك الخير ان كان غاية
لحركة او كان السبيل اليه بحركة ولولا ان الخواص واللواحق التي لهذه
هي غايات تتادى اليها مبادئها لما كان ابطالها بطلبها في المواد الطالبة
الغايات فان الصانع يحرك المادة الى ان يكون مستديره ولا يكون هي
الغاية هي الاستداره نفسها بل شئ من خواصها ولواحقها فيطلب الدائرة
لها فقد صارت هذه العلل ايضا مشتركة فيجب ان ينظر فيها صاحب هذا العلم
وليس انما ينظر في المشترك فقط بل ينظر فيما يخص علما علما لانه مبادئ لذلك
العلم وعارض للمشترك فان هذا العلم قد ينظر في العوارض المخصصة للموجودات
اذا كانت لذاتها اولا وكانت لم تتاد بعد الى ان يكون اعراضا ذاتية لموضوعات

العلوم الجزئية ولو كانت من علوما مفردة لكانت افضلها علم العام
وكان يكون ذلك هو الحكمة والان فذلك ايضا افضل اجزاء هذا العلم اعني

العلم الناظر في العلل الغائية للاشياء

ليس ببعيد ان يكون قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا في الامور التي
تختص بالهوية من حيث هوهوية ويلحقها ثم الواحد والموجود قد يتساويان
في الحمل على الاشياء حتى ان كل ما يقال له انه موجود باعتبار يصح ان يقال انه
واحد باعتبار وكل شي فله وجود واحد ولذلك ربما ظن ان المفهوم منهما واحد
وليس كذلك بل هما واحد بالموضوع اي كل ما يوصف بهذا يوصف بذلك
ولو كان المفهوم من الواحد من كل جهة مفهوم من الموجود لما كان الكثير من حيث هو كثير
موجودا كما ليس واحدا وان كان يعرض له الواحد ايضا فيقال للكثرة انها
كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة فحري بنا ان نتكلم ايضا في الامور التي
تختص بالوحدة وبمقابلتها اي الكثرة مثل الهوهوية والمجانسة والمساواة والمشاكلة
والمشابهة ومقابلاتها بل الكلام في الجانب المقابل لها اكثر فان الوحدة
ومشابهه وما يضادها متقضب متشعب فالهوهوية ان يحصل للكثير من وجه وحدة
من وجه اخر فمن ذلك بالعرض وهو على قياس الواحد بالعرض كما يقال
هناك واحد يقال هاهنا هو هو وما كان هو هو في الكيف فهو شبيه وما كان هو هو
في الكم فهو مساو وما كان هو هو في الاضافة يقال له مناسب واما الذي بالذات
فيكون في الامور التي تقوم بالذات فما كان هو هو في الجنس قيل مجانس
وما كان هو هو في النوع قيل مماثل وايضا فان ما كان هو هو في الخواص قيل له
مشاكل ومقابلات هذه معروفة من المعرفة بهذه ومقابل الهوهو على الاطلاق

الغير والغير منه غير في الجنس ومنه غير في النوع وهو بعينه الغيرية بالفصل ومنه
غير بالعرض ويجوز ان يكون الغير بالعرض شيئا واحدا هو غير لنفسه من وجهين
فاما الاخر فاسم خاص في اصطلاح ما للمخالف بالعدد والغير يقال للمخالف
المخالف فان المخالف يخالف الشيء والغير قد يغاير بالذات والمخالف
اخص من الغير وكذلك الاخر والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت
مما تحل المواد فتغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا تجتمع في مادة
واحدة واما المتغايرات التي تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة
التي دون الاعلى فيستحيل البتة ان تجتمع في موضوع واحد وكل الاشياء
التي لا تجتمع في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فانها تسمى
متقابلات وقد علمت في المنطق عددها وخاصياتها والقنية والعدم
منها يدخل بوجه تحت التناقض والاضداد يدخل بوجه تحت العدم
والقنية ووجه دخول العدم تحت السالبة غير وجه دخول الضد تحت
العدم ولكن يجب ان تعلم ان العدم يقال على وجوه فيقال لما من شانه
ان يكون لموجود ما وليس له لانه من شانه ان يكون له وان كان من
شانه ان يوجد لا له كالبصر فانه من شانه ان يكون للشي لكن
الحائط ليس من شانه ان يكون البصر له ويقال لما من شانه ان يكون
لجنس الشيء وليس ولا من شانه ان يكون له جنسا بعيدا او قريبا ويقال
لما من شانه ان يكون لنوع الشيء وليس من شانه ان يكون لشخصه
كالانوثة ويقال لما من شانه ان يكون للشيء وليس له مطلقا او في وقت
او آن ووقته لم يجي كالمرد او آن ووقته قد فات كالمرد والكفر
والاول يطابق السالبة مطابقة شديدة واما الوجوه الاخرى فيخالفها
ويقال عدم لكل فقد ما بالقسر ويقال عدم لما يكون فقد الشي التمام فان الاعور

لا يق له الاعمى ولا هو ايضه بصير مطلق لكن هذا انما يكون بالقياس الى الموضوع
البعيد اعني الانسان لا العين ثم ان العدم يحمل عليه السلب ولا
ينعكس واما العدم فلا يحمل على الضد لانه ليس المرارة عدم الحلاوة
بل هي شيء آخر مع عدم الحلاوة فالعدم قد يكون وحده في المادة
وقد يكون مصاحبا للذات يوجب في المادة عدم ذات اخرى او
لا يكون الا مع العدم وهذه هي الاضداد وليس السبب في تقابلها
تغاير الاجناس فقط على ما ذلك بل السبب في ذلك ان ذواتها
في حد انفسها وحد فصولها تمانع عن الاجتماع وتتعاسد واذ ليس شيء من
الاجناس العالية بمتضادة فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة تحت
جنس وان يكون جنسها واحدا فيجب ان يكون الاضداد يتخالف بالفصول
فيكون الاضداد من جملة الغير في الصورة مثل السواد والبياض تحت اللون
والحلاوة والمرارة تحت الذوق واما الخير والشر فليست بالحقيقة
اجناسا عالية ولا الخير يدل على متواطى فيه ولا الشر ومع ذلك
فالشر يدل في كل شيء بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير على وجوده
فيها مخالفة الوجود والعدم واما اللذة والراحة والالم وامثال ذلك فانها تشترك
في غير جنس الخير والشر فانها تشترك في المحسوس او في المتخيل او غير ذلك
فليست انواعا للخير والشر ويشبه ان يكون اهل الظن من المنطقيين عمدوا
الى الاشياء التي هي متضادة ولها اجناس قريبة يدخل فيها وطبقة
منها موافقة للحاسة او العقل وطبقة منها موافقة للايجاب واخرى للفصل
وطبقة مخالفة لا تهيا كان فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف
فجعلوا احدهما جنسا للطبقة والاخر للطبقة الاخرى وليس الامر كذلك
بل دلالة الموافقة والمخالفة دلالة اللوازم لانها ليست للاشياء في انفسها بل بالاضافة

ثم ان الامور الموافقة والمخالفة اذا جعلا كطبقتين وجد لهما اشياء يصلح ان
يجعل بحسب الاعتبارات المختلفة كالاجناس لهما فانهما قد يدخل في
جملة الافعال والانفعالات من جهة وفي الكيفيات من جهة اخرى
وفي المضافات باعتبار آخر فانها من حيث هي صادرة من اشياء هي
افعال ومن حيث هي حاصلة من اشياء في اشياء هي انفعالات ومن حيث
تتقرر منها هيئات قارة في حواملها فهي من الكيفيات ومن حيث ان
الموافق موافق للموافق فهو من المضاف واذا كان اسم الموافق والمخالف
مصروفا الى احد هذه المعاني بعينه دخل في الجنس الخاص له ليست اقول
ان شيئا واحدا يدخل في اجناس مختلفة وهذا مما تحرم بل كل اعتبار
هو شيء آخر وهو الداخل في جنس آخر ولا هي بالحقيقة اجناس بل كالاجناس
لانها امور مركبة من معنى ومن فعل وانفعال او اضافة او غير ذلك ويشبه
ان يكون هي ذواتها كيفيات ويكون سائر الاعتبارات لوازمها مع
الاجتهاد كله في ان يجعل الموافقة والمخالفة مما يسند بها الى الاجناس العالية
فان لتلك الطبايع الاضداد التي جعلت طبقتين اجناسا حقيقية غير
الموافقة والمخالفة هي يدخل فيها وقد علمت هذا في موضع آخر واما القول
بوجود الضدين في جنسين متضادين مثل الشجاعة والتهور فهو كلام مقول
متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية وهي باعتبار ما يكون فضيلة
وكذلك التهور في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة
ليسا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطيب وغير الطيب ليسا
جنسين للروايح والمذاقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها
فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن وانما المتضادان هما التهور
والجبن الداخلان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فتقابل

الاشجاع كما قلنا في المساوي وما يقابله ثم اللاشجاع كالجبن والتهور
فان ضاده للشجاعة التهور فتضاده لا للطبيعة في ايهما بل انما تضاده للعارض فيهما
وهو ان هذه محمودة وفضيلة نافعة وذلك مذموم ورذيلة ضار فالاضداد
بالحقيقة هي التي تتفق بالجنس وتتفق في الموضوع الواحد فمنها ما يكون الموضوع
الواحد يقبل الضدين جميعا من غير استحالة في غيرهما ومنها ما يكون الموضوع
يستحيل اولا في غيرهما حتى يعرض له احدهما فان فرض خلوه الشي واذا
احتاج الى مزاج اخر فليس كذلك الحال في استحالة الحار الى البارد ولما كان
الضدان يكونان في الجنس فلا يخلو اما ان يكون عدم كل واحد منهما في الجنس بطبعه
الجنس يلزمه الاخر فقط فيكون لا واسطة بينهما واما ان يكون ليس كذلك فلا يخلو
اما ان يكون مخالفة تلك الكثرة للواحد منها مخالفة واحدة او ليس مخالفة بعضها اقل
واكثر او يكون ذلك مختلفا فان كان مختلفا في ذلك فيكون بعضها اقرب
الى مشابهه والاقرب مشابهه فيه شيء من صورته وبعضها في غاية الخلاف
له فيكون الضد ذلك ويكون التضاد بالخلاف للمتقابلات المتفقة في الجنس
والمادة وذلك لانه يصدق ان نقول غاية الخلاف حيث كان متوسطا وحيث
لم يكن لانه ان كان اثنان كل واحد منهما في غاية البعد عن الاخر فالتضاد خلاف
تام ولذلك فان ضد الشيء واحد واما ان جعل جاعل غاية الخلاف
والبعد قد يقع بين الواحد وبين اخرين اثنين متخالفين فذلك لا يصح لان
التخالف بين الواحد وبينهما اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة
فيكون المخالفات للواحد من جهة واحدة متفقة في صورة الخلاف ويكون
نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون في جهات فيكون ذلك وجوها
من التضاد لا وجها واحدا فلا يكون ذلك بسبب الفصل الذاتي اذ احق
الجنس فعل ذلك النوع من غير استظهار شيء وخصوصا في البسائط وقد

علمت بهذا بل يكون من جهة لواحق واحوال تلزم النوع وكلامنا في نمط واحد
من التضاد وفي التضاد الذي بالذات ليس نعني بقوله بالذات الجوهر
او الموضوع بل نعني به ما يقع التضاد ولو كان كيفية فقد بان ان ضد الواحد
واحد والمتوسط بالحقيقة هو الذي مع انه يخالف شاء فيجب ان يكون
الانتقال اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود كذلك يغبر او يحمر اولا ثم
يبيض وقد يعرض للاضداد متوسطات لسلب الطرفين فربما كان
ذلك لعدم الاسم والمتوسط متوسط حقيقي مثل اللاحار واللابارد اذا لم يكن
للفاتر اسم قيل هذا ايضا يكون في الجنس واذا خرج عن الجنس كقولك لا خفيف
ولا ثقيل فذلك ليس بالمتوسط الحقيقي انما ذلك متوسط باللفظ واما العدم
والملكة فلا يكون لهما في الموضوع متوسط لانهما الموجبة والسالبة بعينهما مخصصة
بجنس او موضوع واحد في وقت وحال فيكون نسبة الملكة والعدم
الى ذلك الشيء والمحال نسبة النقيضين الى الوجود كله واذ لا واسطة بين
النقيضين فكذلك لا واسطة بين العدم والملكة

قد حان لنا ان نتجرد لمناقضة آراء فسدت في الصور

والتعليمات والمبادي المفارقة والكليات مخالفة لاصولنا التي قررناها
وان كان في صحة ما قلناه واعطائنا القوانين التي اعطيناها غنية للمستبصر عن
حل جميع شبههم وافسادها ومناقضات مذاهبهم لكنا مستظهرون ان نتكلف
ذلك بانفسنا لما نرجو ان يجري في ذلك من فوايد نذكرها خلال مناقضاتنا
اياهم فيكون قد سبقت علينا فنقول قد شاهدناه ان كل صناعة فان لها
ابتداء اشارة يكون فيها نية فجة غير انها تنضج بعد حين ثم انها تزداد وتكمل

بعد حين اخر ولذلك كانت الفلسفة فى قديم ما اشتغل بها اليونانيون خطابية
ثم خالطها غلط وجدل وكان السابق الى الجمهور من اقسامها هو الطبيعي
ثم اخذوا ينتبهون للتعليمي ثم للالهي وكانت لهم انتقالات من بعضها الى
بعض غير سديدة واول ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول تشوشوا
فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين فى كل شيء كانسانين
فى معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق
ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا
مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة واياها
يتلقى العقل اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد
وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطون
ومعلمه سقراط يفرطان فى هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا
موجودا تشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس
المتكثر الفاسد فهو اذن المعقول المفارق وقوم اخرون لم يروا لهذه الصورة
مفارقة بل لمباديها وجعلوا الامور التعليمية التي تفارق بالحد احق بالمفارقة
بالوجود وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور الطبيعية لا يفارق بالذات وجعلوا
الصور الطبيعية انما هي لها لمقارنة تلك الصور التعليمية للمادة كالتقعير فانه معنى تعليمي فاذا
قارن المادة صار فطوسة وصار معنى طبيعيا وكان للتقعير من حيث هو تعليمي
ان يقارن وليس له من حيث هو طبيعي ان يفارق واما افلاطون فاكثر
ميله الى ان الصور هي المفارقة واما التعليميات فانها عنده معان بين
الصور وبين الماديات فانها وان فارقت فى الحد فليس يجوز عنده ان
يكون بعد قائم لا فى مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه فان كان غير
متناه وذلك يلحقه لانه مجرد طبيعي كان يجب كل بعد غير متناه وان لحقه لانه مجرد عن المادة

كانت

كانت المادة مفيدة للحصر والصورة وكلا الوجهين محال بل وجود بعد غير متناه
محال وان كان متناهيا فانحصاره فى حد محدود وشكل مقدر ليس الا
لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا لمادة
فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال فيجب ان يكون متوسطا واما الاخرون
فانهم جعلوا مبادي الامور الطبيعية امور التعليمية وجعلوها المعقولات بالحقيقة
فجعلوها المفارقات بالحقيقة وذكروا انها اذا جردت الاحوال النفسانية
عن المادة لم يبق الا اعظام واشكال واعداد وذلك لان الكيفيات
النفسية فان الكيفيات الانفعالية والانفعالات منها والملكات والقوة
واللاقوة امور تكون لذوات الانفعالات والملكات والقوى واما
الاضافة فمما يتعلق بامثال هذه فهي انقص مادية وبقي الاين وهو كمي ومتى
وهو كمي والوضع وهو كمي واما الانفعال والفعل فهو مادي فيحصل من
هذا ان جميع ما ليس بكمي فهو متعلق بالمادة والمتعلق بالمادة مبداه ما
ليس متعلقا بالمادة فتكون التعليميات هي المبادي وتكون هي المعقولات
الحقيقية وسائر ذلك غير معقول ولذلك فليس يحد احد اللون والطعم و
غير ذلك حدا بعبارة انما هو نسبة الى قوة مدركة ولا يعقلها العقل عندهم
انما يتخيلها الخيال تبعا للحس قالوا واما الاعداد والمقادير واحوالها فهي
معقولة لذاتها فهي اذن المفارقة وقوم جعلوها مبادي ولم يجعلوها مفارقة
وهم اصحاب فيثاغورس وركبوا كل شيء من الوحدة والثنائية وجعلوا
الوحدة فى حيز الخير والطهر وجعلوا الثنائية فى حيز الشر وغير الطاهر وقوم
جعلوا المبادي الزائد والناقص والمساوي مكان الهيولى اذ عندهم الاستحالة
الى الطرفين وقوم جعلوه مكان الصورة لانها المحكمة المحدودة ولا حد
للزائد والناقص ثم تشعبوا فى امر تركيب الكل من التعليميات فجعل بعضهم

العدد مبدأ المقدار فركبوا الخط من وحدتين والسطح من اربع وحدات
وبعضهم جعل لكل واحد منهما حيزا على حدة واكثرهم على ان العدد هو المبدأ
والوحدة هي المبدأ الاول وان الوحدة والهوية مترادفتان او متلازمتان وكلما
وقد رتبوا العدد وانشؤه من الوحدة على وجوه ثلثة احدها على وجه العدد
العددي والثاني على وجه العدد التعليمي والثالث على وجه التكرار
اما وجه العدد العددي فجعلوها الوحدة في اول المرتبة ثم الثنائية
ثم الثلاثية واما العدد التعليمي فجعلوا الوحدة مبدأ ثم الثاني ثم الثالث
فرتبوا العدد على توالي وحد وحدة واما الثالث فجعلوا انشاء العدد
بتكرار وحدة بعينها لا باضافة اخرى اليها والعجب من طائفة وسياقهم
يرى ان العدد يتألف من وحدة وجوهر اذ الوحدة لا تقوم وحدها
فانها وحدة شيء والمحتاج بهروح يكون المركب فيكون الكثرة و
من هؤلاء من يجعل لكل مرتبة تعليمية من العدد مطابقة لصورة موجودة
فيكون عند التجريد من عدد وعند الخالط بالمادة صورة انسان
او فرس فذلك المعنى الذي اشرنا اليه فيما سلف وقوم يرون
ان بين هذه الصورة العددية وبين المثل فرقا ومن هؤلاء من جعلها
متوسطات على ما سلف قبل واكثر الفيثاغورسيين يرون ان التعليمي هو
المبدأ ولكنه غير مفارق ومنهم من يجوز تركيب الصور الهندسية من الاحاد
فيمنع تنصيف المقادير ومنهم من لا يرى ما بها ان يكون التعليميات
مركبة من اعداد ويعرض لها بعد التركيب ان تنقسم الى غير النهاية
ومنهم من يجعل الصور العددية مباينة للصور الهندسية واذا فكرت
وجدت اصول اسباب الغلط في جميع ما ضل هؤلاء القوم احدها
ظنهم ان الشيء اذا جرد من حيث لم يقرن به اعتبار غيره كان مجردا

في الوجود عنه كانه اذا التفت الى شيء وحده ومعه قرين التفاتا
خلا عن الالتفات الى قرينه فقد جعل غير مجاور لقرينه وبالجملة اذا نظر اليه
لا بشرط المقارنة فقد ظن انه نظر اليه بشرط غير المقارنة حتى انه ان صلح
ان ينظر فيه غير مقارن فظن لهذا ان المعقولات الموجودة في العالم
لما كان العقل ينالها من غير ان يتعرض لما يقارنها ان العقل ليس ينال
الا المفارق منها وليس كذلك بل لكل شيء من حيث ذاته اعتبار
ومن حيث اضافته الى مقارن اعتبار فانا عقلنا صورة الانسان
مثلا من حيث هي صورة انسان وحده فقد عقلنا موجودا وحده
من حيث ذاته ومن حيث عقلنا فليس يجب ان يكون وحده
مفارقا فان المخالط من حيث هو غير مفارق على جهة السلب لا
على جهة العدول الذي يفهم منه المفارقة بالقوام وليس يعسر علينا ان
نقصد بالادراك او بغير ذلك من الاحوال واحدا من الاثنين
ليس شانه ان يفارق صاحبه قواما وان فارقه حدا ومعنى وحقيقة
اذ كانت حقيقته غير مدخولة في حقيقة الاخر اذ المعية توجب المقارنة لا المداخلة
في المعاني والسبب الثاني غلطهم في امر الواحد فانا اذا قلنا
ان الانسانية معنى واحد لم نذهب فيه الى انه معنى عدده واحد
هو بعينه يوجد في كثيرين فيكثر بالاضافة كأب واحد يكون لكثيرين
بل هو كاباء لابناء متفرقين وقد استقصينا القول في هذا في موضع
اخر فهؤلاء لم يعلموا انا نقول للاشياء الكثيرة ان معناها واحد ونعني بذلك
ان اي واحد منها لو توهمناه سابقا الى المادة هي بالحالة التي للاخر
كان يحصل منها هذا الشخص الواحد وكذلك اي واحد منها سبق
الى الذهن منطبعا فيه كان يحصل منه هذا المعنى الواحد وان كان

اذا سبق واحد تعطل الآخر فلم يعمل شيئا الا كالحرارة التي لو طرأت
على مادة فيها رطوبة اثرت معنى آخر او تعرضت لذي سبق اليه معنى
رطوبة ومعقولها انفعلت معنى آخر فلو انهم فهموا معنى الواحد في هذا الكلام
ذلك ربما اصلحهم والثالث جهلهم بان قولنا ان كذا من حيث هو شيء آخر
مباين بالحد له قول متناقض كقول السائل المغالط اذا سئل هل الانسان
من حيث هو انسان واحد او كثير فيقول واحد او كثير فان الانسان
من حيث هو انسان انسان فقط وليس من حيث هو انسان شيئا غير
الانسان والوحدة والكثرة غير الانسان وقد فرغنا الذي من تفهيم
هذا والرابع ظنهم انا اذا قلنا ان الانسانية توجد دائما باقية ان هذا
القول هو قولنا ان الانسانية واحدة او كثيرة وانما كان يكون هذا لو كان قولنا
الانسانية والانسانية واحدة او كثيرة معنى واحدا ولذلك لا يجب ان
يحسبوا انهم اذا سلموا لانفسهم ان الانسانية باقية فقد لزمهم ان الانسانية
الواحدة بعينها باقية حتى يصيروا الانسانية ازلية والخامس ظنهم ان امورا
مادية اذا كانت معلولة يجب ان يكون عللها اي امور يمكن ان
تفارق فانه ليس اذا كانت الامور المادية معلولة وكانت التعليميات
مفارقة يجب ان يكون عللها التعليميات لا محالة بل ما كانت جواهر اخرى
ليست من المقولات التسع ولم يحققوا كنه التحقيق ان الهندسيات
من التعليميات لا تغني حدودها عن المواد مطلقا واستغنت عن نوع
من المواد بعينه الاشياء فنسبه ان يكفي في تحقيقها اصول سلفت لنا

فلنتجرد للقائلين بالتعليميات

انه اذا كان في التعليميات تعليمي مفارق
للتعليمي المحسوس واما ان لا يكون في المحسوس تعليمي البتة او يكون

فان

فان لم يكن في المحسوس تعليمي وجب ان لا يكون مربع ولا
مدور ولا معدود محسوس واذا لم يكن شيء من هذا محسوسا
فكيف التوصل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدأ تخيلها كان
من الموجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم نحس شيئا منها لحكمنا
انه لا نتخيل بل لا نعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وان
كانت طبيعة التعليميات قد توجد ايضا في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة
بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق او مباينة له
فان كانت مفارقة له فيكون التعليميات المعقولة امورا غير التي نتخيلها ونعقلها
ونحتاج في اثباتها الى دليل مستأنف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها
ولا يكون ما تكلموا عليه من الاخلاد الى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال
بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملا يستنام اليه وان كانت مطابقة
مشاركة له في الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت
فيها لطبيعتها وحدها فكيف تفارق ماله حدها واما ان يكون ذلك
امرا يعرض لها بسبب من الاسباب ويكون هي مفروضة لذلك وحدودها
غير مانعة عن لحوق ذلك اياها فيكون من شان تلك المفارقات
ان تصير مادية ومن شان هذه المادية ان تفارق وهذا هو خلاف ما هي عليه
عقدوه وبنوا عليه اصل رأيهم وايضا فان هذه المادية التي مع العوارض
اما ان تحتاج الى المفارقات او لا تحتاج اليها فان كانت تحتاج الى مفارقات
وانما تحتاج الى مفارقات غيرها لطبائعها فتحتاج المفارقات انفسها الى اخرى
وان كانت انما تحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض
لكانت لا تحتاج الى المفارقات البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات
وجود البتة فيكون العارض للشيء يوجب وجود ما هو اقدم منه وغني عنه

مخاجة البهاجمى يجب لها وجود ما ان لم يكن مركب بل كان وجود المفارقات

وتحصل المفارقات لوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض
في غيرها ولا يوجب في انفسها والطبيعة وان كانت غير محتاجة الى
المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي
اولى ويلزم ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذا المقارن للمادة
للمحو من القوى والافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل
انساني ساذج وبين شكل انساني حي فاعل والعجب منهم اذ
يجعلون الخط متجردًا اي قوام عن السطح والنقطة عن الخط فما الذي يجعلها
في الجسم الطبيعي الطبيعة واحق منهما بوجب ذلك وكذلك يجب ان يجعلها
لو كانت مفارقة او قوة اخرى نفس او عقل او بارئ ثم الخط كيف يستلزم الجسم التام
تقدم علل وليس هو صورته فليس الخط صورة الجسمية ولا هو فاعله ولا هو غايته
بل ان كان ولا بد فالجسم التام الكامل في الابعاد هو الغاية للخط وغيره
ولا هو هيولاه بل هو شيء يلحقه من جهة ما ينتهي وينقطع وايضا يلزم القائل
بالاعداد ان يجعل التفاوت بين الامور بزيادة كثرة ونقصها وتفضيلها ونقصانها
فيكون الخلاف بين الانسان والفرس ان احدهما اكثر والاقل انما
موجود في الاكثر فيكون في احدهما الاخر ومن هؤلاء من يجعل الوحدات
متساوية فيكون ما خالف به الاكثر الاقل جزءا من الاقل لكن منهم من يجعل
الوحدات ايضا غير متساوية فان كانت تختلف بالحد فليست وحدات الا باشتراك
الاسم وان كانت لا تختلف بالحد لكنها بعد الاتفاق في الحد تزيد وتنقص
فاما ان يكون لمادة الزائد منهما شيء فيها بالقوة كالمقدار فيكون الوحدة
مقدارا لا مبدأ مقدار وان كانت التي مادة الزائد شيء فيها بالفعل كالاعداد
فيكون الواحد كثرة ويلزم القائلين بالعدد العددي المركبين منه صور الطبيعيات
ان يعلموا احد شيئين اما ان يجعلوا العدد المفارق الموجود متناهيا فيكون

عند حد من الحدود دون غيره من الاجتماع الذي لا محصول له او يجعلوه غير
متناه فيجعلوا صور الطبيعيات غير متناهية وهؤلاء يجعلون الوحدة الاولى غير كل وحدة
من الوحدتين اللتين في الثنائيات ثم يجعلون الثنائية الاولى غير الثنائية التي
في الثلاثة واقدم منها وكذلك فيما بعد الثلاثة وهذا محال فانه ليس بين الثلاثة
الاولى والثنائية التي في الثلاثة فرق في الذات بل في عارض وهو
مقارنة شيء له ومقارنة الشيء للشيء لا يجوز ان يبطل ذاته ولو ابطل ذاته
لما كان مقارنا لان المقارن مقارن للوجود واما المفسد فغير مقارن
وكيف يكون الوحدة مفسدة للوحدتين الا بفسادها واحدا واحدا منها
وكيف يكون الوحدة مفسدة للوحدة ولو افسدتها لم يكن ثنائية بل الثنائية
بمقارنة الوحدة اياها لا تصير مباينة في الذات للثنائية بوجودها غير مقارنة للوحدة
فان الوحدة لا تغيرها المقارنة حالا بل يجعل الكل اكبر ونفس الجزء على حاله
وبالجملة اذا كانت الوحدات متشاكلة والتركيب واحدا كانت الطبيعيات
متفقة الا ان يعرض شيء تغير وتفسد ولا يجوز ان لا يكون الوحدات
متشاكلة فان العدد يحدث من وحدات متشاكلة لا غير على ان قوما منهم
يقولون ان الثنائية يلحقها من حيث هي ثنائية وحدة غير وحدة الثلاثية وكذلك
يكون وحدة الثنائية غير وحدة الثلاثة فيلزم ان يكون العشارية مركبة
لا من خماسيتين على ما يكون من الخماسيتان خماسيتين لان احاد
العشرة غير احاد الخماسية فلا تركب العشارية من خماسيتين ويلزم ان يكون
احاد الخماسية اذا كانت في عشرة مخالفة لاحادها اذا كانت في خمسة عشر
لكنهم متشابهم يقولون ان الخماسية التي في خمسة عشر غير الخماسية التي في
البسيطة لانها خماسية عشارية وجزء من خمسة عشر فيلزم ان يبقى العشارية
اذا اضيف اليها الخماسية لا تصير خمسة عشر او يستحيل احادها وذلك محال

ثم ان لم يكن خماسية العشرة مساوية للخماسية المطلقة فلا يكون خماسية الا باشتراك
الاسم وبالحري ان نفهم معنى الخماسية فيهما بعد المشاركة في اللفظ وان
كانت مساوية فيكون اذن الآحاد في جميعها متساوية والثلاثيات في الثلاثيات
فيكون اذن صورة الثلاثة موجودة في الرباعية لكن الثلاثة صورة لنوع طبيعي
والرباعية كذلك فيكون الانواع الطبيعية موجودة فيها انواع امور اخرى محالة مثلا
اذا كان عدد ما هو صورة للانسان ثم عدد آخر صورة للفرس اما اكثر منه
واما اقل فان كان اكثر منه كان نوع الانسان موجوداً في الفرس وان كان
اقل منه كان نوع الفرس موجوداً في الانسان فيلزم ان يكون صور انواع
قبل انواع وصورة انواع بعد انواع اذا كانت اشد تركيباً منها وان كان باحد
تركيب الانواع من الانواع ما حدا غير متناه ثم كيف يكون عدد موجود له سبب
ذاتي من الوحدانية والثنائية يذهب الى غير النهاية بالفعل وقد بين استحالة
واما الذين يولدون العدد بالتكرير مع ثبات الوحدة للواحد فليس يفهم
للتكرير معنى فيه الا الاتحاد شيء آخر غير الاول بالعدد وان كان العدد يفعله
التكرير وليس كل واحد من الاول والثاني فيه وحدة فليس الوحدة مبدأ
تاليف عدد فان كان الاول من حيث هو اول وحدة والثاني من حيث هو
ثان وحدة فهناك وحدتان فان الوحدة الواحدة لا تتكرر الا ان يكون
هناك مرة بعد مرة ومع المرة اما ان يكون زمانية او ذاتية فان كانت زمانية
ولم تعدم في الوسط فهي كما كانت لا انها كررت فان عدمت ثم اوجدت
فالموجود شخص آخر وان كانت ذاتية فذلك ابين وقوم جعلوا الوحدة
كالهيولى للعدد وقوم جعلوا الصورة لا نهاية على الكل والعجب من الفيثاغوريين
اذ جعلوا الوحدات الغير المتجزية مبادي للمقادير وعلموا ان المقادير تذهب في
التجزي الى غير النهاية وقال قوم ان الوحدة اذا قارنت المادة صارت نقطة

وعلى

وعلى ذلك القياس فان الثنائية اذا قارنتها فعلت خطاً والثلاثة
سطحاً والرباعية جسماً فلا يخلو اما ان يكون المادة لها مشتركة او يكون لكل واحد
منها مادة اخرى فان كانت لها مادة اخرى فان كانت لها مادة واحدة
فتصير المادة تارة نقطة ثم تنقلب جسماً ثم تنقلب نقطة وهذا مع استحالته يوجب
ان لا يكون كون النقطة مبدأ للجسم اولى من كون الجسم مبدأ للنقطة بل حال
يكونان من الامور المتعاقبة على موضوع واحد فان كانت موادها مختلفة فلا توجد
في مادة الثنائية وحدة فلا يكون في مادة الثنائية وحدتان فلا توجد في مادة الثنائية
ثنائية ويلزم ان لا يكون هذه الاشياء الاربعة معاً واما على مذهب المحصلين فليست
النقطة موجودة الا في الخط الذي هو في السطح الذي هو في صورة الجسم الذي
هو في المادة وليست النقطة مبدأ الا بمعنى الطرف واما بالحقيقة فالجسم هو المبدأ
بمعنى انه معروض للتناهي والعجب ممن جعل المبدأ الزيادة والنقصان
يجعل المضاف مبدأ والمضاف هو امر عارض لغيره من الموجودات ويتأخر
عن كل شيء ثم كيف يمكنهم ان يجعلوا في الوجود كثرة فان الوحدة التامة
التي توجد في الكثرة مضافة الى الاول ان كانت موجودة لذاتها فهما اذا متباين
وحدة وحدة وواجب الوجود بذاته لا يتكثر ولا يتباين شيئاً الا بالجوهر
لا بالعدد وان جاءت بانقسام وحدة فليست الوحدة الا مقداراً وان
جاءت بسبب آخر فالوحدة لها علة موجودة في طبيعتها وليست من الامور التي
بذاتها ومن المبادي التي توجد ولا سبب لها ثم كيف جعلوا الوحدة والكثرة
من الاضداد وقسموها الى الخير والشر فمنهم من مال الى ان يجعل العدد
من الخير لما فيه من الترتيب والتركيب والنظام ومنهم من مال الى ان
يجعل الوحدة من الخير فان كانت الوحدة من الخير فكيف يولد من خير شر
وكيف صار ازدياد الخير شراً وان كانت الكثرة خيراً والوحدة شراً فكيف

يحصل من ازدياد الشيء خيرا وكيف كان الاول والمبدأ خيرا احرى فصار
الافضل معلولا والانقص علة ومنهم من جعل العدد والوحدة من باب الجنس
وجعل الشيء الهيولي والهيولي وان كانت معلولة فيكون لها علة فيكون اما
تستند الى هيولي او الى صورة فان كانت تستند الى هيولي فيسقف
الى ما نقصد بالكلام وان كانت تستند الى صورة فكيف ولد الخير شرا
وان لم تكن معلولة فهي واجبة بذاتها فاما ان تكون قابلة للانقسام او مجردة
فان كانت قابلة للانقسام في نفسها فهي مقدار مؤلف من آحاد على رأيهم
فهي اذن من الخير وان كانت غير منقسمة في ذاتها فذاتها وحدانية والوحدانية
بما هي وحدانية خير اذ ليس عندهم للخير معنى الا كونه وحدة او نظاما من العدد
والوحدة اولى عندهم بذلك فان جعلوا كون الوحدة وحدة غير كونها
خيرا انتقضت اصولهم كلها وان جعلوا الوحدانية خيرية لزم من ذلك ان تكون
الهيولي لانها وحدانية خيرية ثم ان كانت الوحدانية فيها خيرية ولكنها لا تحوجها
غريب بالمجرد الملحوق بها فهذا البحث بعينه ثم كيف تتولد من الاعداد حرارة
وبرودة وثقل وخفة حتى يكون عدد يوجب ان يتحرك الشيء الى فوق
وعدد يوجب ان يتحرك الشيء الى اسفل فان بطلان هذا مما يغني
عن تكلف ابانة على ان قوما منهم جعلوا الاشياء تتولد من عدد ومن
كيفية وتوحدهما فتكون المبادي ليست اعدادا اوائل بل اعدادا وكيفيات وصورا
اخرى وهذا مع مذهبهم

واذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا فبالحري ان نختمه بمعرفة المبدأ الاول للوجود
كله وانه هل هو موجود وهل هو واحد لا شريك له في مرتبته ولا ند له ونبه
على مرتبته في الوجود وعلى ترتيب الموجودات دونه وعلى انتهائها وعلى حال العود

اليه

اليه مستحق فاول ما يجب علينا من ذلك ان ندل على ان العلل
من الوجوه كلها متناهية وان في كل طبقة منها مبدأ اول وان مبدأ جميعها
واحد وانه مباين لجميع الموجودات واجب الوجود وحده وان كل موجود
فمنه ابتداء وجوده اما ان علة الوجود للشيء تكون موجودة معه فقد سلف
لك وتحقق فنقول انا اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن
ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها
في القياس الذي لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة اولى مطلقة
للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان اختلفا في ان احدهما
معلول بمتوسط والآخر معلول بغير متوسط الذي هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول ليس علة
لشيء ولكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول ليس علة
لشيء وخاصية الطرف الآخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية المتوسط
انه علة لطرف ومعلول لطرف وسواء كان الوسط واحدا او فوق واحد
وان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيبا متناهيا او ترتب ترتيبا غير متناه
فانه ان ترتب في كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة
واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون
لكل واحد من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتب في كثرة غير متناهية
فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لانك
اي جملة اخذت كانت علة لوجود المعلول الاخير وكانت معلولة اذ كل
واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلق الوجود بالمعلول معلول الا ان تلك
الجملة شرط في وجود المعلول الاخير وعلة له وكلما زدت في الحصر والاخذ
كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز اذن ان يكون جملة علل موجودة
وليس فيها علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع غير المتناهي يكون واسطة

[illegible]

بلا طرف وهذا محال وقول القائل انها اعني العلل قبل العلل تكون بلا نهاية
مع تسليمه لوجود الطرفين حتى تكون طرفان وبينهما وسائط بلا نهاية
ليس مما عرضنا الذي نحن فيه وهو اثبات العلة الاولى على ان قول
القائل ان ههنا طرفين ووسائط بلا نهاية قول تقوله باللسان دون
الاعتقاد وذلك لانه اذا كان له طرف فهو متناه في نفسه وان كان الحصى
لا يتناهى الى طرف فان ذلك معنى في الحصى لا في الشيء نفسه و
كون الامر في نفسه متناهيا هو ان يكون له طرف وكل ما بين الطرفين فهو محدود بهما
فقد تبين من جميع هذه الاقاويل ان ههنا علة اولى فانه وان كان ما بين
الطرفين غير متناه ووجد الطرف فذلك الطرف اول لما لا يتناهى
وهو علة غير معلولة وهذا البيان يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات اصناف
العلل وان كان استعمالنا له في العلل الفاعلية بل قد علمت ان كل
ذي ترتيب في الطبع فانه متناه وذلك في الطبيعيات وان كان لا بد لك
فيها فلنقبل على بيان تناهي العلل التي تكون اجزاء من وجود الشيء ومتقدمة
في الزمان وهي العلل التي تختص باسم العنصرية وهي ما يكون عنه الشيء بان يكون
هو جزءا اذ [illegible] الشيء ولنحقق اعتبر قولنا شيء من شيء ان يكون قد دخل في وجود
الثاني امر كان للشيء الاول اما الجوهر والذات الذي للشيء الاول مثل الكل نسيان
في الصبي اذا قيل انه كان منه رجل او جزء من الجوهر والذات الذي للشيء الاول
مثل الهيولى في الماء اذا قيل انه كان منه هواء او لا يعتبر المفهوم من قول القائل كان
كذا من كذا اذا كان بعده ولم يدل لفظ من على شيء من ذلك الا على ب حصه
البعدية فقط ان كون الشيء من الشيء بمعنى بعد الشيء امر من
الاول داخلا في جوهره يقع على وجهين احدهما بمعنى ان يكون الاول انما هو
فانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي انما هو صبي لانه في طريق السلوك

الى

الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه امر
جوهري ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذا قيس الى
الكمال الاخير والثاني بان يكون الاول ليس طباعه انه يتحرك الى الثاني في
وان كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة
حامل ماهيته واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل الا بمعنى
بعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء
انما يصير هواء بان ينخلع عن هيولاه صورة المائية ويحصل لها صورة الهوائية ثم
والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للاول بعينه في الثاني
والقسم الثاني لا يحصل الجوهر الذي في الاول بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك
الجوهر ولما كان في اول القسمين جوهر ما هو قدم موجودا فيما هو اشبه باجزاء
كأنه هو بعينه او هو بعض منه كان الثاني هو مجموع جوهر الاول وكمال انضاف اليه
ولما كان قد علم مما سلف ان الشيء المتناهي الموجود بالفعل لا يكون له
ابعاض بالفعل كانت ابعاضا مقدارية او معنوية لها ترتيب غير متناهية فقد
استغنينا بذلك عن ان نشتغل ببيان انه هل يمكن ان يكون موضوع
من هذا القبيل قبل موضوع بلا نهاية او لا يمكن واما الثاني من القسمين فانه
من الظاهر فيه وجوب التناهي فيه لان الاول انما هو بالقوة الثاني بالفعل
المقابلة التي بين صورته وبين صورة الثاني وتلك المقابلة [illegible]
على الطرفين اي يكون كل واحد من الامرين موضوعا للاخر فيفسد هذا
الى ذلك وذاك الى هذا فهو بالحقيقة لا يكون احدهما بالذات متقدما
على الاخر بل يكون تقدمه عليه بالعرض اي باعتبار الشخصية دون النوعية
ولهذا ليس طبيعة الماء اولى بان يكون مبدأ للهواء من الهواء للماء بل هما
كالمتكافئين في الوجود واما هذا الشخص من الماء فيجوز ان يكون لهذا

الشخص من الهواء او لا يمنع ان يتفق ان لا يكون لتلك الاشخاص نهاية
وبداية وليس كلامنا ههنا فيما هو بشخصه مبدأ لا بنوعيته و فيما هو بالعرض مبدأ
لا بالذات فانا نجوز ان يقع هناك علل قبل علل لا الى نهاية في الماضي او المستقبل
وانما علينا ان نبين التناهي في الاشياء التي هي بذواتها علل وهذا
الحال في ثاني القسمين بعد ان نستعين ايضا بما قيل في الطبيعيات والقسم
الاول هو الذي بذاته علة لموضوعه ولا ينعكس فيصير الثاني علة للاول فان
الثاني لما كان عند الاستكمال والاول عند الحركة الى الاستكمال لم يجز
ان يكون الحركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال كما يجوز ان الاستكمال
بعد الحركة الى الاستكمال فيجاز رجل من صبي ولم يجز صبي من رجل

ونحن قصد اثرباقي

هذا البيان ان نحاذي المذكور منه في التعليم الاول في المقالة الموسومة
بالالف الصغرى ثم على هذا الموضع شكوك يجب ان نوردها ثم نحلها
فمن ذلك ان لقائل ان يقول ان المعلم الاول لم يستوف القسمة في كون
الشيء من شيء آخر لانه ذكر ذلك على وجهين احدهما كون الشيء عن آخر
يضاده وبالجملة الكون الذي على سبيل الاستحالة والثاني كون الشيء عن
المتحرك اليه والذي في طريق الكون وهذا غير مستوف للقسمة لان كل ما كان
عن الشيء يكون اولا على وجهين وهو انه لا يخلو اما ان يكون الامر
المكون منه هو على وجود ذاته لم يبطل منه شيء ولم يفسد الا معنى الاستعداد
وما يتعلق به واما ان يكون الاول انما يمكن ان يكون منه الثاني بزوال
شيء عن الاول والقسم الاول لا يخلو اما ان يكون عنه الشيء وقد كان
مستعدا فقط فخرج الى الفعل دفعة من غير سلوك او يكون قد كان مستعدا
فقط فخرج الى الفعل بحركة متصلا كان فيها بين الاستعداد الصرف فيكون

الكاين

الكاين في القسم الاول منسوبا اليه كان عن حاله واحق كقولنا
كان عن الجاهل بامر كذا عالم والكاين في القسم الثاني ينسب اليه كان
تارة عن حاله سابقة كقولنا كان من الصبي رجل وتارة عن حالة
مستعد فقط كقولنا عن المني رجل وان اسم الصبي هو للمستعد ان يكمل
رجلا وهو في السلوك واسم المني للمستعد ان يكون انسانا لا بشرط
ان يكون في السلوك فقد ترك المعلم الاول من الاقسام ما كان استكمالا
وكان الكون منه غير منسوب الى الحركة نحو الاستكمال وايضا فليس كل
خروج عن استعداد صرف الى فعل استكمالا فان النفس بعد تمكن الرأي
الخطأ فخرج الى الفعل فيه من القوة ويكون ليس على سبيل الاستكمال
ولا ايضا على سبيل الاستحالة وايضا فان العناصر يكون منها الكائنات
فيكون مستحيلة عند الامتزاج غير فاسدة في صورها الذاتية على ما علمت فيكون
المزاج غير كائن فيها الزوال ضد المزاج بل عدمه فقط فيكون هذا القسم ليس
هو من القسم الذي مثل له بكون الهواء من الماء وذلك لان العناصر لا تفسد
في انواعها عند المزاج بل تستحيل ولا من القسم الذي مثل له بكون الرجل
من الصبي لانه كان لا ينعكس ولا يكون الصبي بفساد الرجل وههنا ينعكس
فيكون من الممتزج شيء منه امتزج بفساد المزاج وايضا فانه انما تكلم
لا على الموضوع بما هو الموضوع بل بما يدل عليه لفظ الكون من الشيء ومعلوم
ان هذا الامر الكلي اسمه للمتكون الى موضوعه فان ما كان من الشيء على المعنى
الذي يكون فيها الشيء بالاستكمال لا اسم من جهة ما هو مستعد او لا ملحق
تغير عن حالته التي قبل الخروج الى الفعل فلا يليق ان الشيء كان منه فلا يليق
كان من الانسان رجل ولكن من الصبي لان الصبي اسم الشيء من جهة
ما هو ناقص ولانه لا يتم الا بالاستحالة ايضا في طريق السلوك فكانه لما

كان لمعنى يدل عليه الاسم زوال عند الخروج الى الفعل كان ما لم
يتوهم فيه زوال امر ما كان لسببه استحقاق الاسم لم تقل انه يكون من شيء
فيعرض من هذا ان يكون بالاسمي فيه نسبة الكاين الى الموضوع عرضا حمل
في هذا القسم ويعرض منه ان يكون النسبة الى الموضوع بالعرض لا الذي
بالذات لان الصبي ما هو صبي لا يجوز ان يصير رجلا حتى يكون هو فيه حمل
بل بعد المعنى المفهوم من اسم الصبي حتى يصير رجلا فيكون الكون من الصبي على
امر الامر بمعنى بعد ويكون الصفه انما يتكلم على الموضوعات التي بالعرض والصفه
فانه لا يخلو اما ان يكون الماء اذا كان منه الهواء عنصرا له بوجه ما او لا يكون فان
لم يكن فالاشتغال بذكره [illegible] وان كان فليس يجب اذا كان الهواء
يستحيل في كيفية الفاعلة الى المائية فيصير عنصرا الا يستحيل في كيفية اخرى
فيصير عنصرا الشيء اخر مثلا في رطوبته فيصير عنصر النار من غير ان يرجع ماء
ثم كذلك النار في كيفية اخرى غير مقابلة للتي فيها استحال اليها الهواء
فيكون العلل المادية يذهب الى غير النهاية من غير ان يرجع فاذن لم
من وضعوا له يجب ان يرجع لا محالة بل بان امكان الرجوع يتعلق بذلك
امكان التناهي فليس ذلك مطلوبه بل مطلوبه وجوب التناهي ولنشرع
الان في حل هذه الشكوك الاولى ان يكون كلام المعلم
الاول انما هو في مبادي الجوهر بما هو جوهر لا بما هو جوهر معروض له بالعموم
جوهرية ولا ايضا تكلم فيكون كلامه في كون الجوهر من عنصره او من موضوع [illegible]
اما على سبيل كون نوع الجوهر مطلقا واما على سبيل كون نوع كمال
الجوهر والاولى ايضا ان يكون كماله في الكون الطبيعي دون الصناعي
واذا كان كذلك كان العنصر جزءا ذاتيا في وجود الكاين وانه في
وجود المتكون منه لست اعني بالذاتي ان يكون ضروريا لوجود المركب [illegible]

ومن غيره فان هذا ايضا موجود في الاكوان الغير الذاتية مثل العنصر
في الجسم الابيض ولكن اعني بالذاتية ان يكون كون العنصر جزءا
وامرا ذاتيا له ولا يتقوم ذلك العنصر بالفعل الا ان يكون جزءا لذلك الشيء
او لما الشيء كماله الطبيعي ان يكون جزءا لجوهر او لا فرحكم حكما لان
يكون العنصر يتقوم دون ذلك ثم عرض له ان صار جزءا من مركب
ومن عرض فيه ليس هو مقوما له ولا مكملا لما يتقومه فيكون كونه
جزءا هو ذاتي بالقياس الى المركب وليس ذاتيا بالقياس الى
ذاته بل يجب ان لا يعرى عن كونه جزءا واذا كان كذلك لم يخل
الموضوع من احد امرين اما ان يكون متقوما بهذا الشيء او باخر
يقوم مقامه فيكون قد كان فيه قبل حصول الصورة فيه الحادثة
شيء اخر يقوم مقامها في تقويمه الا انها لا تجتمع مع هذا فيكون
قد كان حصل من العنصر ومن ذلك الشيء جوهر فلما كان الثاني
فسد ذلك الجوهر المركب وهذا احد القسمين واما ان يكون العنصر قد
تقوم لا بهذا الشيء الذي حدث ولكن بصورة غير مستكملة فيها
بالطبع ولكنها قد حصلت بحيث تقوم المادة فقط ولم تحصل الامر
الذي هو علة غائية لهذه الصورة بالطبع فيكون الجوهر قد حصل لم يحصل
كاملا بالطبع واذا كان ذلك الكمال كمالا له بالطبع والقوة الطبيعية
مبدا الحركة الى الكمال الذي بالطبع فيلزم ضرورة ان لا يكون هذا الشيء
موجودا على سلامة الطبيعة زمانا الا عائق له فيه وهو غير متحرك
بالطبع الى ذلك الكمال فاذن يلزم ضرورة في هذا القسم ان يكون
المستعد متحركا الى الكمال فقد ظهر اذن ان جميع اصناف كون
الجوهر الذي بحسب هذا النظر هو داخل تحت احد هذين القسمين ضرورة

وكذلك جميع اصناف ما هو كون الشيء عن شيء يكون ذلك القابل في
كليهما خيرا ذاتيا باعتباره في نفسه وباعتباره بالقياس الى المركب و
ليس لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون القوة الطبيعية لا تتحرك الى
كمالها لا لعوائق من خارج او عائق مانع مثال الاول فقدان
ضوء الشمس في الحبوب والبزور ومثال الثاني الامراض المتمكنة
فان الجواب عن ذلك ان كلام المعلم الاول ليس في الذي يكون
لا محالة يتحرك بالفعل بل في الذي لو لم يكن له عائق لطبيعته وكانت الاسباب
الطبيعية المعاضدة بالطبع لطبيعته موجودة كان متحركا الى الكمال وكان
في طريق السلوك فقد ظهر اذن ان سائر الاقسام غير معقودة
في هذا البحث الا القسم المذكور بل هذا الحكم غير صحيح في سائر الاقسام
فانه يجوز في غير كون الجوهر اذا فرضنا موضوعا مبدأ ان لا يزال
يكتسب استعدادا لامور غير متناهية كالتحرك وكذلك كلما تكمل
تشكل استعدادا لذلك لآخر واذا خرج استعداده الى الفعل استعد لامر
آخر وكذلك النفس في ادراك المعلومات ولهذا ان يكون الاستعدادات
الطبيعية لا تمنع هذا المعنى واما الشبهة المذكورة في كون الاشياء
من العناصر وانه يشتمل على احد القسمين فحلها بظهر بما قد قيل وهو
ان العنصر مفردا ليس مستعدا لقبول صور الحيوانية او النباتية بل يحصل له
ذلك الاستعداد بالكيفية التي يحدث فيه بالمزاج والمزاج يحدث
فيه لا محالة استحالة ما في امر طبيعي وان لم يكن متقوما فيكون نسبته الى
المزاج من القسم الذي يكون بالاستحالة واذا حصل فيه المزاج كان
قبول صورة الحيوانية له استكمالا لذلك المزاج ويتحرك الطبع به اليه
فيكون نسبته الى صورة الحيوانية نسبة الصبي الى الرجل فلذلك

بعد استعداده

ليست بعيدة صورة الحيوانية الى ان يصير مجرد مزاج كما لا يكون الصبي من
الرجل بعيدا المزاج الى موجب الصورة البسيطة كما يستحيل الماء
الى الهواء وليس لاجل ان عنصر الجوهر العناصر بل يستحيل اليها من حيث
هي بسيطة فيكون اذن الامتزاج والبساطة سيان قبلان على الموضوع و
البساطة ليست بقوام جوهر العناصر ولكن بكل طبيعة كل واحد منها من حيث هي
بسيطة يكون النار نارا صرفا في الكيفية التي فيها اللازمة بصورتها وكذلك
النار وكذلك كل واحد من العناصر فاذن كون الحيوان يتعلق بكون
ولكل واحد منها حكم بحصته من وجوب التناهي فهو داخل ايضا في القسمين
المذكورين. واما الشبهة التي تعرض من جهة انه انما احد من العناصر
ما جرت به العادة بان يقال ان الشيء منه دون ما لم تجر به العادة
فالجواب عن تلك الشبهة سواء انه ليس يتغير احكام الاشياء
من جهة الاسماء ولكن يجب ان يقصد المعنى فليقصد ونعرف الحال فيه
ان العنصر او الموضوع الذي يكون منه الشيء اذا كان سابقا له
في الزمان فان له من جهة تقدمه له خاصية الكون مع حصوله له وهي الاستعداد
القوي وانما يكون الجوهر منه لاجل استعداده لقبول صورته ولما زال
الاستعداد بالخروج الى الفعل وجد الجوهر وكان صح ان يقال انه
يكون منه فاذا لم يكن له من جهة الاستعداد اسم بل اخذ له اسمه الذي
لذاته الذي يكون له ايضا عندما لا يجوز ان يكون منه الشيء لم يكن مع
الاسم الذي يتعلق معناه بالكون فان لم يكن له من جهة الاستعداد
اسم لم يمكن ان يقال باللفظ وان كان المعنى حاصلا في الوجود واذا كان
المعنى الذي يكون للمسمى حاصلا في غير المسمى كان حكمه في المعنى
حكم ذلك المعنى وان كان عدم الاسم يمنع ان يكون حكمه في اللفظ

حكم ذلك فاذا اخذنا القول الذي يكون لذلك الاسم لو كان موضوعا
المكساح ان نقول في كل شي انه يكون من العنصر مثلا انكسا الى القول
ان النفس العاقلة يكون من نفس جاهلة مستعدة للعلم الان لم يمنع استعمال
لفظ يكون فيما خلا التكون الذي في الجوهر فلا يجوز ان نقول في النفس العالمة
انها كانت من نفس مستعدة للعلم ولكن يجوز لا محالة في الجواهر وكلامنا فيها
على انه فيما احسب لا يختلف هذا الحكم في الجواهر ذواتها وفي الجواهر مع
احوالها واما قول هذا القائل ان هذا يكون كونا من الشي بمعنى بعد
فليس اذا كان لمعنى بعد كيف كان لم يكن الكون الذي نقصده فانه لا
في كل كون عن شي ان يكون الحادث بعد ما فيه كان انما الذي يعني
المعلم الاول ولا يتعرض له هو ان لا يكون هناك معنى غير البعدية مثل المثل
الذي نصره لم شرحه واما اذا كان من الشي بمعنى ان كان بعد بان بقي
له من جوهره الذي كان اولا ما هو انقص من جوهره الثاني لم يكن بمعنى بعد
فقط فكان الذي كلامنا فيه واما قول هذا القائل انه تكلم في العنصر الذي
بالعرض دون العنصر الذي بالذات فقد وقعت فيه مغالطة بسبب ان
العنصر للكون ليس هو بعينه العنصر للقوام في الاعتبار وان كان بالذات هو
فان العنصر بالذات للكون هو ذات مقارنة للقوة والعنصر بالذات
للقوام هو ذات مقارنة للفعل كل واحد منهما هو عنصر بالعرض لما ليس هو عنصرا
له بالذات وكلامه هو العنصر الذي للكون لا في الذي للقوام فيكون
انما اخذ العنصر بالعرض لو اخذ العنصر الذي للكون مبدا للقوام فان
الصبي ليس عنصرا لقوام الرجل ولا يكون منه قوام الرجل ولكنه
عنصر لكون الرجل ويكون منه كون الرجل فان قال قائل ان
المعلم الاول انما يتكلم في مبادي الجوهر مطلقا فلم اعرض عن العنصر

الذي للجوهر في قوامه مثل موضوع السما واقتصر على العنصر الذي
للجوهر في كونه فالجواب عن ذلك لان العنصر قوامه غير مبين وهو
معه بالفعل ولا اشكال في تناهي الامور الموجودة بالفعل شيئا معا
موجودة بالفعل على ان من يلتمس ان يتعلم هذا العلم وقف على
سائر ما سلف فاما المشكل جدا من امر تناهي العلل اولا تناهيها
انه هل يمكن ان يكون كذلك في العناصر التي بالعرض واحد بعد اخر مختلفة
بالقرب والبعد واما الشك الاخير في حديث الماء والهواء فانحلاله سهل
على من وقف على كلامنا في العناصر حيث تكلمنا في الكون والفساد
على ان الكلام هنا في كون الشي من الشي بالذات وكل ... من
الذي فهو في مضاده واحد معنى عليهما فيكون الذي كان عنهما بالذات
بعد النهاية وفي الاخرى كذلك فيكون جملة المتغيرات محصورة وكل
طبقة منها مقصورة على طرفين يرجع باحدهما على الاخر فقد انحلت جميع الشبه المذكورة

واما تناهي العلل الغائية

فيظهر لك من الموضع الذي حاولنا فيه اثباتها وحللنا الشكوك في
امرها فان العلة الغائية اذا اثبت وجودها ثبت تناهيها وذلك لان العلة
التمامية هي التي يكون جميع الاشياء لاجلها ولا يكون هي من اجل شي
اخر فان كان وراء العلة التمامية علة تمامية كانت الاولى لاجل التمامية
فلم يكن الاولى علة تمامية وقد فرضت علة تمامية فاذا كان كذلك فيمكن ... هم
ان يكون العلة التمامية اخيرة وهو الذي يطلب لذاته وسائر الاشياء

يستمر واحد بعد اخرى مقدر رفع العلة التمامية بنفسها
وابطل طبيعة الجزء التي هي العلة التمامية

يطلب لاجله فاذا كان الشيء يطلب لشيء آخر كان ما فعله لاجله احق بالغاية

فقد اتضح ان في المحال لاتناهي العلل التمامية رفع العلل التمامية فان من حق

ان يكون وراء كل تمام تمام فقد ابطل فعل العقل فانه من البين بنفسه ان

العاقل انما يفعل ما يفعل بالعقل لانه يؤم مقصوداً او غاية حتى لو كان فاعل ما

يفعل فعلا وليس له غاية عقلية قيل انه عبث والجازف والفعل لا بما

ذو عقل ولكن بما هو حيوان واذا كان هذا كذا فيجب ان يكون الامور التي

يفعلها العاقل بما هو عاقل محدودة بعدة غايات مقصودة لانفسها واذا كان

الفعل العقلي لا يكون الا محدود الغاية وليس ذلك للفعل العقلي من جهة

ما هو فعل عقلي بل من جهة ما هو فعل يؤم به الفاعل الغاية فهو اذن كذلك من جهة

ما هو ذو غاية فاذن كونه ذا غاية يمنع ان يكون لكل غاية غاية فظاهر الامر من اول

القول ان كل غاية وراءها غاية واما الافعال الطبيعية والحيوانية فقد علم

في مواضع اخرى انها لغايات واما العلة الصورية للشيء فيفهم عن

قرب تناهيها مما قيل في المنطق ومما علم من تناهي الاجزاء الموجودة

للشيء بالفعل على ترتيب طبيعي وان الصورة التامة للشيء واحدة وان

الكثير يقع فيها على نحو العموم والخصوص وان العموم والخصوص تقتضي الترتيب

الطبيعي وما له ترتيب طبيعي فقد علم تناهيه وفي تأمل هذا القدر كفاية وغنية عن

التطويل وبيان   اذا قلنا مبدأ اول فاعلي بل مبدأ اول

مطلق فيجب ان يكون واحداً واما اذا قلنا علة اولى عنصرية وعلة اولى

صورية وغير ذلك لم يجب ان يكون واحدة وجوب ذلك في الواجب الوجود

لانه لا يكون ولا واحد منها علة اولى مطلقا لان الواجب الوجود واحد و

في طبقة المبدأ الفاعلي فيكون الواحد الواجب الوجود هو علة اولية لتلك الاوائل

فقد بان من هذا ومما سلف لنا شرحه ان واجب الوجود واحد بالعدد

وبان ان ما سواه اذا اعتبر بذاته كان ممكنا في وجوده فكان معلولا ولاح

انه ينتهي في المعلولية لا محالة اليه فاذن كل شيء الا الواحد الذي هو لذاته

واحد والموجود الذي هو لذاته موجود فانه مستفيد الوجود عن غيره وهو أيس له و

ليس في ذاته وهذا معنى كون الشيء مبدعاً اي نائل الوجود عن غيره

وله عدم يستحقه في ذاته مطلقاً ليس انما يستحق العدم بصورته دون مادته

او مادته دون صورته بل بكليته فكليته اذا لم تقترن بايجاب الموجد له واحتسب

انه منقطع عنه وجب عدمه بكليته فاذن ايجاده عن الموجد له بكليته فليس جزء

منه يسبق وجوده بالقياس الى هذا المعنى لا مادته ولا صورته ان كان

ذا مادة وصورة فالكل اذن بالقياس الى العلة الاولى مبدع وليس

ايجاده لما يوجد عنه ايجادا يمكن العدم البتة من جوهر الاشياء بل ايجاد ممتنع

العدم مطلقا فيما يحتمل السرمد فذلك هو الابداع المطلق والتأييس المطلق

ليس تأييسا ما وكل شيء حادث عن ذلك الواحد فحدث له اذ المحدث

هو الذي كان بعد ما لم يكن وهذا البعد ان كان زمانيا سبق القبل وعدم

مع حدوثه وكان شيء هو الموصوف بانه قبله وليس الآن فلم يكن ههنا

ان يحدث شيء الآن وقبله شيء آخر يعدم بوجوده فيكون الاحداث عن

الليس المطلق وهو الابداع باطلا لا معنى له بل البعد الذي ههنا هو البعد الذي

بالذات فان الامر الذي للشيء من تلقاء نفسه قبل الذي له من غيره

واذا كان له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم والامكان

وكان عدمه قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات فكل شيء

غير الاول الواحد موجود بعد ما لم يكن موجودا باستحقاق نفسه

فقد ثبت لك الآن

شيء واجب الوجود وكان ثبت لك ان واجب الوجود واحد فواجب الوجود

واحد لا يشاركه في رتبته شيء فلا شيء سواه واجب الوجود وإذ لا شيء
سواه واجب الوجود فهو مبدأ وجوب وجود كل شيء وإنه يوجبه إيجابا
أوليا أو بواسطة وإذ كان كل شيء غيره فوجوده من وجوده فهو
أول ولا نعني بالأول معنى يضاف إلى وجوب وجوده حتى يتكثر به
وجوب وجوده بل نعني به اعتبار إضافة إلى غيره واعلم أنا إذا قلنا قبل
بينا أن واجب الوجود لا يتكثر بنوع من الوجوه وأن في ذاته وحداني
صرف محض حق فلا نعني بذلك أنه أيضا لا يسلب عنه وجودات ولا
يقع له إضافة إلى وجودات فإن هذا لا يمكن وذلك لأن كل موجود
فيسلب عنه أنحاء من الوجود مختلفة كثيرة ولكل موجود إلى الموجودات نوع
من الإضافة والنسبة وخصوصا الذي يفيض عنه كل وجود لكنا نعني
بقولنا أنه واحدي الذات لا يتكثر أنه كذلك في ذاته ثم إن تبعه إضافات
إيجابية وسلبية كثيرة فتلك لوازم للذات معلولة للذات توجد بعد
وجود الذات وليست مقومة للذات ولا أجزاء لها فإن قال قائل
فإن كانت معلولة لها أخذنا قلنا أخذ إضافة أخرى وذهب إلى غير النهاية
فأما التخلص إن تأمل ما حققناه في باب المضاف من هذا الفن حيث أردنا
أن نبين أن الإضافة متناهية ففي ذلك انحلال شكه ونعود فنقول
إن الأول لا ماهية له غير الإنية وقد عرفت معنى الماهية وما تفارق الإنية
فيما تفارق في افتتاح تبياننا هذا إن واجب الوجود لا يصح أن
يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود بل نقول من رأس إن واجب
الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد يعقل نفس الواحد
وقد يعقل من ذلك أن ماهيته هي مثلا إنسان أو جوهر من الجواهر
ذلك الإنسان هو الذي هو واجب الوجود كما أنه قد يعقل من الواحد

أنه ماء أو هواء أو إنسان وهو واحد وقد تأمل فتعلم ذلك مما
وقع فيه الاختلاف في أن المبدأ عند الطبيعيين واحد أو كثير فبعضهم
جعل المبدأ واحدا وبعضهم جعله كثيرا والذي جعله منهم واحدا فمنهم من
جعل المبدأ الأول لا ذات الواحد بل شيئا هو الواحد مثل ماء
أو هواء أو نارا أو غير ذلك ومنهم من جعل المبدأ ذات الواحد
من حيث هو واحد لا شيء عرض له الواحد فرق إذن بين ماهية
يعرض لها الواحد والموجود وبين الواحد الموجود من حيث هو
واحد إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة
التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية وتكون تلك الماهية واجبة الوجود
فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود
مثلا إن كانت تلك الماهية أنه إنسان فيكون أنه إنسان غير أنه
واجب الوجود فحينئذ لا يخلو إما أن يكون لقولنا وجوب الوجود هناك
حقيقة أو لا يكون ومحال أن لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهي مبدأ لكل
حقيقة بل هي تأكيد الحقيقة وتصحيحها فإن كانت له حقيقة وهي غير تلك الماهية
فإن كان ذلك الوجوب من الوجود يلزم أن يتعلق بتلك الماهية
ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود
هو حاصل لشيء ليس هو فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود
وبالنظر إلى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس هو واجب الوجود
لأن له شيئا يجب وهذا محال إذا أخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف
الذي يلحق الماهية وإذا أخذ لاحقا للماهية فإنه وإن كان قد يفارق
الشيء على تلك الماهية فهو واجب الوجود مطلقا ولا عارضا لها وجوب
الوجود مطلقا لأنها لا يجب في كل وقت وواجب الوجود مطلقا

يجب في كل وقت وليس يكدا حال الوجود مطلقاً غير مقيد بالوجود
الصرف الذي يلحق المهية فلا ضير لو قال قائل ان ذلك الوجود
معلول للمهية من الجهة او لشيء اخر وذلك لان الوجود يجوز ان
يكون معلولا والوجوب المطلق الذي بالذات لا يكون معلولا فمعنى
ان يكون واجب الوجود بالذات مطلقاً محققاً من حيث هو واجب
الوجود بنفسه واجب الوجود من دون تلك المهية فيكون تلك المهية
عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان لم يكن فواجب
الوجود ان لم يكن تلك المهية العارضة فاذن ليست تلك المهية مهية
للشيء المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل لشيء اخر لكن مهيته
وقد كانت فرضت مهية لذلك الشيء لا للشيء الاخر هذا خلف فلا
لواجب الوجود غير انه واجب الوجود ومن هي الانية ونقول ان الانية
والوجود عارضان للمهية فلا يخلو اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج
ومحال ان يكون لذات المهية فان التابع لا يتبع الا موجوداً فيلزم
ان يكون للمهية وجود قبل وجودها وهذا محال ان كل ما له
مهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا
يتقوم من المهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم
فلا يخلو اما ان يلزم المهية لانها تلك المهية واما ان يكون لزومها اياها
بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجوداً
الا موجوداً وكل ما يتبع فان كانت الانية تتبع المهية وتلزمها لنفسها
فيكون الانية قد تبعت في وجودها وجوداً وكل ما يتبع في وجوده وجوداً
فان متبوعه موجود بالذات قبله فيكون المهية موجودة لذاتها قبل وجودها
وهذا خلف فبقي ان يكون الوجود لها من علة فكل ذي مهية معلول وسائر

الاشياء

الاشياء غير واجب الوجود فلها مهيات وتلك المهيات هي التي
هي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا مهية له
وذوات المهيات يفيض عليها منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم
وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها مهيات فانها ممكنة
يوجد وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه
انه الموجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود بهذه الصفة فان ذلك
ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني
في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الاخر هو الموجود
لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل
على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهناك زيادة والاول ايضا لا جنس له
وذلك لان الاول لا مهية له وما لا مهية له فلا جنس له اذ الجنس مقول في
جواب ما هو والجنس من وجه هو بعض الشيء والاول قد تحقق انه غير
مركب وايضا ان معنى الجنس لا يخلو اما ان يكون واجب الوجود
فلا يتوقف الى ان يكون هناك فصل وان لم يكن واجب الوجود
وكان مقوما لواجب الوجود كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب
الوجود وهذا خلف فالاول لا جنس له ولذلك فان الاول لا فصل له واذ لا
جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا برهان عليه لانه لا علة له وكذلك لا لم له
وستعلم انه لا لمية لفعله وللقائل ان يقول انكم ان تحاشيتم عن ان تسموه
ان يطلقوا عليه معناه وذلك لانه موجود لا في موضوع وهذا المعنى هو
معنى الجوهر الذي جنستموه ليس هذا معنى الجوهر الذي جنستموه
بل معنى ذلك انه الشيء ذو المهية المستقرة الذي وجوده وجود ليس في
موضوع كجسم او نفس والدليل على انه اذا لم يعن بالجوهر هذا لم يكن جنسا انه

٢٨٩

هو ان المدلول عليه بلفظ الموجود ليس يقتضي جنسية والسلب الذي يلحق به
لا يزيد على الوجود الا مباينة وهذا المعنى ليس منه اثبات شيء يحصل بعد
الوجود ولا هو معنى لشيء بذاته بل هو بالنسبة فقط فالموجود لا في موضوع انما
المعنى الايجابي منه الذي يجوز ان يكون لذات ما هو الموجود وبعده شيء سلبي
ومضاف خارج عن الهوية التي تكون للشيء فهذا المعنى ان اخذ على
هذا الوجه لم يكن جنسا وانت قد علمت هذا في المنطق علما متقنا وقد
علمت في المنطق ايضا انا اذا قلنا مثلا عنينا لكل شيء موصوف بانه
او لو كانت له حقيقة غير الانية فقولنا في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع
معناه انه الشيء الذي يحق عليه موجود لا في موضوع على ان الموجود
لا في موضوع محمول عليه وله في نفسه ماهية مثل الانسان والشجر والحجر
فهكذا يجب ان يتصور الجوهر حتى يكون جنسا والدليل ان بين الامرين
فرقا وان الجنس احدهما دون الاخر انك تقول الشخص الانساني محمول
الوجود انه لا محالة موجود ان لا يكون في موضوع ولا تقول انه لا محالة موجود
الان لا في موضوع وكانا قد بالغنا في تعريف هذا حيث تكلمنا في المنطق

وبالحري ان نعيد القول في ان حقيقة الاول موجودة للاول وحده
وذلك لان الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما به هو هو وهو ذاته
معناه اما مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعلة مثلا لو كان الواجب الوجود
شيئا هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو من الانسانية ولانه
انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية تقتضي
ان يكون هذا فقط فان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا

بل

بل انما صار هذا الامر غير الانسانية وكذلك الحال في حقيقة وجوب الوجود
فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين يستحيل ان يكون تلك الحقيقة
لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين
لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه هذا المعين فيكون وجوده الخاص
له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا خلف فاذن حقيقة
الواجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون الماهية
المجردة عن المادة لذاتين والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى
واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت
والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما
يختلفان لشيء عارض للمعنى مقارن له فكل ما ليس له وجود الا وجود
معنى ولا يتعلق لسبب خارج او حالة خارجة فبماذا يخالف مثله فاذن
لا يكون له مشارك في معناه فالاول لا ند له وايضا فانا نقول ان وجوب الوجود
لا يجوز ان يكون مشتركا فيه بعده بوجه من الوجوه لا متفقي الحقائق ولا
مختلفي الحقائق والانواع اما اول ذلك فان وجوب الوجود لا ماهية
له تقارنه غير وجوب الوجود فلا يمكن ان يكون لحقيقة وجوب الوجود اختلاف
بعد وجوب الوجود وايضا لا يخلو اما ان يكون ما يختلف به احاد وجوب الوجود
بعد الاتفاق في وجوب الوجود اشياء موجودة لكل واحد من
المتفقين فيه بها يخالف صاحبه او غير موجودة لشيء منها او موجودة لبعضها
وليس في البعض الاخر الا عدمها فان كانت غير موجودة وليس هناك
شيء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق ولا اختلاف منها في الحقائق
وقد قلنا انها تختلف حقائقها بعدما اشتركت فيه وان كان غير موجود
في بعضها وموجودة في بعضها مثلا ان يكون احدهما انفصل عن الاخر

بان لحقيقة وجوب الوجود وشيئا هو الشرط في الانفصال وللآخر حقيقة وجوب الوجود
مع عدم الشرط الذي لذلك وانما فارقه لاجل هذا العدم فقط وليس هناك
شيء الا العدم ينفصل به عن الآخر فيكون من شأنه وجوب الوجود والتخصيص
الذي له ان مثبت قائم مع عدم شرط يلحقه والعدم لا معنى له محصلا
في الاشياء والامكان في شيء واحد معان بلا نهاية فان فيه حملا
اشياء بلا نهاية فلا يخ اما ان يكون وجوب الوجود متحققا في الثاني دون
الزيادة التي له او لا يكون فان لم يكن فيكون ليس له وجوب الوجود
ويكون شرطا اي وجوب الوجود في الآخر ايضا وان كان فيكون الزيادة
فضلا وليس من وجوب الوجود وهو مع ذلك مركب وواجب الوجود غير
مركب وان كان لكل واحد منهما ما ينفصل به عن الآخر فهو يقتضي التركيب في
كل واحد منهما ثم لا يخ ايضا اما ان يكون وجوب الوجود تم وجوب الوجود
كل واحد من الزيادة شيء او يكون ذلك شرطا له في ان يتم فان تم
فوجوب الوجود لا اختلاف فيه في الذات انما الاختلاف بعوارض لحقت
وقد قام الوجود واجبا مستغنيا في قوامه عن تلك اللواحق وان لم يتم
فلا يخ اما ان لا يتم دون ذلك في ان يكون لحقيقة وجوب الوجود واما ان
يكون وجوب الوجود معنى متحققا في نفسه وليس ذلك ولا احدهما داخلا
في هويته من حيث هو واجب الوجود ولكن لا بد من ان يصير حاصل الوجود
باحدهما مثل الهيولى وان كانت لها جوهرها في حد هويتها فان وجودها بالفعل
انما هو بالصورة واما بالاخرى وايضا اللون فانه وان كان فصل السواد لا يقوم
من حيث هو لون ولا فصل البياض فان كل واحد منهما كالعلة في ان يوجد
بالفعل ويحصل وليس احدهما علة بعينه بالفعل بل ايهما اتفق وكل ذلك
في حال وذاك في حال فان كان الامر على مقتضى الوجه الاول فكل واحد منهما

داخل في تقويم وجوب الوجود وشرط فيه فيجب ان كان وجوب الوجود
وجب ان يكون معه وان كان على مقتضى المعنى الثاني فوجوب الوجود يحتاج
الى شيء يوجد به فيكون واجب الوجود من بعد ما تبين لم معنى انه واجب
الوجود يحتاج الى شيء آخر يوجد به وهذا محال واما في اللون وفي الهيولى
فليس الامر هناك على نحو الصورة فانها الهيولى في انه هيولى شيء واللون
في انه لون شيء وفي انه موجود شيء فنظير اللون هناك نظير واجب
الوجود ههنا ونظير فصل السواد او البياض هناك هو ما يخص كل واحد
من المفروضين ههنا وكما ان كل واحد من هذين المفروضين لا مدخل له
في تقرر اللونية لونيته كذلك يجب ان يكون خاصية كل واحد من هذين المفروضين
لا مدخل لها في تقرر وجوب الوجود واما هناك فكان المدخل للفصلين في
ان صار اللون موجودا اي صار اللون شيئا هو شيء غير اللون وزايد
على انه لون وههنا ليس يمكن ذلك لان وجوب الوجود يكون مستقرا
الوجود بل هو تقرر الوجود بل الوجود شرطا في تقرر مهيته وجوب الوجود او هو
نفسه مع عدم عدم او امتناع بطلان واما في اللون فالوجود لاحق يلحق
مهية اللون فتوجد المهية التي هي نفسها لون عينا موجودة بالفعل فلو
كانت الخاصية ليست على في تقرر مهية وجوب الوجود بل في ان يحصل له الوجود
وكان الوجود امرا خارجا عن تلك فروجه عن مهية اللون لكان الامر مستمرا
على قياس سائر الاشياء العامة المنفصلة بفصول وبالجملة المنقسمة في معان تختلف
لكن الوجود يجب ان يكون حاصلا حتى يكون وجوبه فيكون الخاصية كانها تحتاج
اليها شيء في امر هو الذي استغنى فيه عنه وعن شيء بل الوجوب
ليس له الوجود كشيء ثان يحتاج اليه كاللونية وجود ثان وبالجملة يكون
شيء خارجا عن وجوب الوجود شرطا في وجوب الوجود ومع ذلك

فان حقيقة وجوب الوجود كيف تتعلق بموجب لها فيكون وجوب الوجود
في نفسه امكان الوجود وتقرر من راس وبالجملة ان الفصول في
ما يجري مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث هو معناه بل يكون ما كانت
علة لتقويم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان في ان له
معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا واذ كان المعنى العام
هو نفس واجب الوجود وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود
موجودا دخل ما هو كالفصل في ماهية ما هو كالجنس والحال فيما يقع فيه اختلاف
غير فصلي في جميع هذا اظهر فتبين ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه
فالاول لا شريك له واذ هو بري عن كل مادة وعلائقها وعن الفساد
وكلاهما شرط ما يقع تحت التضاد فالاول لا ضد له فقد وضح ان الاول لا
جنس له ولا ماهية له ولا كيفية له ولا كمية له ولا اين له ولا متى له ولا ند له ولا شريك له
ولا ضد له تعالى وجل وانه لا حد له ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء
بل انما هو الدلائل الواضحة وانه اذا كان حقيقته فانما توصف بعد الانية
بسلب المشابهات عنه وبايجاب الاضافات كلها اليه فان كل شيء منه
وليس هو مشاركا لما منه وهو مبدأ كل شيء وليس هو شيئا من الاشياء بعده

فواجب الوجود تام الوجود لانه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده
قاصرا عنه ولا شيء من جنس وجوده خارجا من وجوده لغيره كما يخرج في
غيره مثل الانسان فان اشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه وايضا

الانسانية يوجد لغيره بل واجب الوجود فوق التمام لانه ليس انما له الوجود
الذي له فقط بل كل وجود ايضا فهو حاصل عن وجوده وله وفائض عنه
وواجب الوجود بذاته خير محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء وما يتشوقه كل
شيء هو الوجود او كمال الوجود من باب الوجود والعدم من حيث هو عدم
لا يتشوق بل من حيث يتبعه وجود او كمال الوجود فيكون المتشوق بالحقيقة
الوجود فالوجود خير محض وكمال محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حده
ويتم به وجوده والشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر او عدم صلاح لحال
الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود والوجود الذي لا يقارنه عدم
لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير محض والممكن الوجود
بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته فذاته بذاته
يحتمل العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريا من الشر و
النقص فاذن ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته وقد يقال ايضا
خير لما كان مفيدا لكمالات الاشياء وخيراتها وقد بان ان الواجب الوجود
يجب ان يكون لذاته مفيدا لكل وجود ولكل كمال وجود فهو من هذه الجهة ايضا
لا يدخله نقص ولا شر وكل واجب الوجود فهو حق لان حقيقة كل شيء خصوصية
وجوده الذي يثبت له فلا احق اذن من واجب الوجود وقد يقال حق ايضا
لما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا فلا احق بهذه الحقية مما يكون الاعتقاد لوجوده
صادقا ومع صدقه دائما ومع دوامه لذاته لا لغيره وسائر الاشياء
فان ماهياتها كما علمت لا تستحق الوجود بل هي في انفسها وقطع اضافتها
الى واجب الوجود تستحق العدم فلذلك كلها في انفسها باطلة وبه حقة
وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك كل شيء هالك الا وجهه
فهو احق بان يكون حقا وواجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة للمادة

من كل وجه وقد عرفت ان السبب في ان لا يعقل الشيء هو المادة
وعلائقها لا وجوده واما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذي
اذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل والذي يحتمل نيله فهو عقل بالقوة و
الذي ناله بعد بالقوة فهو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال و
الذي هو له ذاته فهو عقل بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشيء
ان يكون معقولا هو ان يكون في مادة وعلائقها وهو المانع من ان يكون
عقلا فقد تبين لك هذا فالبريء عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود
المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو معقول
ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما
هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته
وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي
ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط
هذا الشيء ان يكون هو او اخر بل شيء مطلقا والشيء مطلقا اعم من
هو او غيره فالاول باعتبارك ان له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبارك
ان الماهية المجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بان له
الماهية المجردة التي هي ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته وكل
من يتفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن
ان ذلك الشيء اخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس
هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث يوجب
ذلك ويبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع
ان يتصور فريق لهم ان في الاشياء شيئا متحركا عن ذاته الى وقت ان
قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المتحرك والمحرك يوجب ذلك

الى الشي هو

اذ كان

اذ كان المتحرك يوجب ان يكون له شيء محرك بلا شرط انه اخر او هو
والمحرك يوجب ان يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط انه اخر او هو وكذلك
المضافات انما يتبينها الامر لا نفس النسبة والاضافة المفروضة في الذهن
فانا نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان تكون القوة التي
نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون هي نفسها تعقل ذاتها
او تعقل ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل الاشياء بها
وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية فيكون فينا قوى
نعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان نفس كون الشيء معقولا لا يوجب
ان يكون معقول شيء ذلك الشيء اخر وبهذا تبين انه ليس يقتضي
العاقل ان يكون عاقل شيء اخر بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل
وكل ماهية مجردة يوجد لها او لغيره فهو معقول اذ كانت هذه الماهية لذاتها
عاقلة ولذاتها ايضا معقولة لكل ماهية مجردة تفارقها او لا تفارقها فقد فهمت
ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في الذات
ولا في الاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل الامرين الا اعتبار ان ماهية مجردة
لذاته وان ماهية مجردة ذاته له وههنا تقديم وتاخير في ترتيب المعاني
والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا
لا يوجب فيه كثرة البتة وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء
من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء
واما عارضة لها ان تعقل فلا يكون واجب الوجود من كل وجه وهذا محال
ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته
بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السابقة تبطل هذا وما
اشبهه ولانه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات

التامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا وبتوسط ذلك
بأشخاصها ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها
من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو آخر نبينه فإنه لا يجوز
أن يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا
زمانيا منها أنها معدومة غير موجودة فيكون لكل من الأمرين صورة عقلية على حدة
ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات
ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل
بما هي فاسدة وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص
لم تكن معقولة بل هي محسوسة أو متخيلة ونحن قد بينا في كتب أخرى أن كل
صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فإنما تدرك من حيث هي محسوسة أو متخيلة
بآلة متجزئة وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له
كذلك إثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي
ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات
والأرض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة وأما كيفية
ذلك فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه
وما يتولد عنها ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجبا
بسببه وقد بينا هذا فيكون من الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن يوجد
عنها الأمور الجزئية فالأول يعلم الأسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه
وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا
فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية أعني من حيث لها صفات
وإن تخصصت بها شخصا فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة
لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها لكنها تستند إلى مبادئ

كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند إلى أمور شخصية وقد قلنا إن
مثل هذا الإسناد قد يجعل الشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها
فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي أيضا كان للعقل إلى
ذلك المرسوم سبيل وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لا نظير له
ككرة الشمس مثلا أو كالمشتري وأما إن كان النوع منتشرا في الأشخاص
لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشيء سبيل إلا أن يشار إليه ابتداء على ما عرفته
ونعود كما أنك إذا تعلم الحركات السماويات كلها فأنت تعلم
كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكن على نحو
كلي كأنك تقول في كسوف ما إنه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا
من كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف
مثله سابق له أو متأخر عنه مدة كذا وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين
حتى لا تقدر عارضا من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته ولكنك علمته كليا
لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله
تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحدا
بعينه وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه ولكنك مع هذا كله ربما لم تجز
أن تحكم في هذا الآن بوجود هذا الكسوف أو لا وجوده إلا أن تعرف
جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك
الكسوف من المدة وليس هذا نفس معرفتك بأن في الحركات حركة
جزئية صفتها صفة ما شاهدت وبينها وبين الكسوف الثاني الجزئي كذا
فإن ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النحو من العلم ولا تعلمه وقت ما
تسأل عنه أنها هل هي موجودة بل يجب أن يكون قد حصل بالمشاهدة
شيء يشار إليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف فإن منع أن يسمى هذا معرفة

جزئي من جهة كلية فلا مضايقة معه فان غرضنا الآن في تعريفك وهو
في تعريفنا ان الامور الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وادراكا لا يتغير معهما العالم
وكيف تعلم وتدرك علما وادراكا يتغير معهما العالم فانك اذا علمت امر
الكسوفات كما توجد انت او لو كنت موجودا ابدا كان لك علم لا
بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه
لا يغير منك امرا فان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان كسوفا له
وجود الصفات كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس في الحمل كذا
في مدة كذا او يكون بعد كذا وبعد كذا ويكون هذا العقد منك صادقا قبل
ذلك الكسوف ومعه وبعده فاما ان ادخلت الزمان في ذلك وعلمت
في آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر
انه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون
فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم يصح ان تكون في وقت الانجلاء على ما كنت
قبل الانجلاء هذا وانت زماني وآني والاول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو
بعيد ان يحكم حكما في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن
حيث هو حكم منه جديدا او معرفة جديدة واعلم انك انما كنت تتوصل الى
ادراك الكسوفات الجزئية لاحاطتك بجميع اسبابها واحاطتك بكل
ما في السماء واذا وقعت الاحاطة بجميع اسبابها ووجودها تم انتقل منها الى
جميع المسببات ونحن سنبين هذا من ذي قبل بزيادة كشف فتعلم
بعلم الغيب ويعلم من هناك ان الاول من ذاته كيف يعلم كل شيء
اذن ذلك لانه مبدأ شيء هو مبدأ شيء او اشياء حالها وحركاتها كذا
وما ينتج عنها الى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم على الترتيب الذي يلزم
ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية فيكون هذه مفاتح الغيب

فصل

ثم يجب ان تعلم انه اذا عقل
الاول قبل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس
اختلاف صور مرتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب
النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في
جوهره او تتصور في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنها صورها معقولة وهي اولى
بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ
لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء واعلم ان المعنى المعقول قد يؤخذ
من الشيء الموجود كما عرض ان اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته
المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا
نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا
الى ان توجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت
ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته
وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة
صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء
للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وعنه
وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا
ونظاما وعاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام خير من حيث هي كذلك فيصير
نظام الخير معشوقا له بالعرض لكنه لا يتحرك الى ذلك عن شوق فانه لا ينفعل
عنه البتة ولا يشتاق شيئا ولا يطلبه فهذه ارادته الخالية عن نقص يجلبه شوق

وانزعاج قصد الى غرض ولا يظن انه لو كانت للمعقولات عنده صورة و
كثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وكيف وهي تكون بعد ذاته
لان عقله لذاته ذاته ومنه يحصل كل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته
فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على ان المعقولات والصور التي له بعد ذاته
انما هي معقولة على نحو المعقول العقلي لا النفساني وانما له اليها اضافة المبدأ
الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت
معا لا يتقدم ولا يتأخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في المعقولات
ولا تظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة له اليها كيف وجدت والا لكان
كل مبدأ صورة في مادة من شأن تلك الصورة ان تعقل تجريدها عن
وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل هذه الاضافة له اليها وهي بحال معقولة ولو
كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت
ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه
مبدأ ذلك الشيء على ترتيب الا عند ما يعقله مبدأ فلا يعقل ذاته لان
ذاته من شأنها ان يفيض عنها كل وجود وادراكها من حيث شأنها انها
كذا توجب ادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود
الحاصل والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث
لها وجود في الاعيان فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة انها تكون
موجودة في ذات الاول كاللوازم يلحقها او يكون لها وجود مفارق لذاته
وذات غيره كصورة مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من
حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصورة ارتسمت
في احدهما فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوع لتلك الصور
المعقولة ويكون معقولة على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه وعقل الاول

من ذاته انه مبدأ لها فيكون من جملة المعلولات ما المعقول منه ان الاول
مبدأ له بلا واسطة بل يفيض وجوده عنه اولا وما المعقول منه انه مبدأ له
بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات
وان كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد على الترتيب
السببي والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء
من معلولات الاول فيدخل في جملة ما الاول يعقل ذاته مبدأ له ويكون
صدورها عنه ليس على ما قلنا من انه اذا عقله خيرا وجد لانها نفس عقله
للخير او ترتيب الامر لانه يحتاج ان يعقل انها عقلت وكذا الى ما لا نهاية وذلك
محال فهي عقله للخير فاذا اخذنا الماعقلها وجدت ولم يكن معها عقل اخر ولم يكن
وجودها الا انها تعقلات فانما يكون علمنا لانه عقلها بعقلها اولا انها وجدت
عنه وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق
ذاته عرض لذاته ان لا يكون غنيا من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود
وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها
موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال فينبغي ان تجتهد جهدك
في التخلص من هذه الشبهة وتتحفظ ان لا تكثر ذاته ولا تبالي بان تكون ذاته
ماخوذة مع اضافة ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة
الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم انه
فرق بين ان يفيض عن الشيء صورة من شأنها ان تعقل وان يفيض
عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته
مبدأ الفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول كما هو مبدأ الفيضان
كل موجود من حيث هو موجود معلول لم تجتهد في تأمل الاصول المعطاة
المستقبلة لتنفتح لك ما ينبغي ان ينفتح فالاول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود

فى الكل اذ كيف يكون عنه ذلك النظام وذلك النظام لا يعقلها هو مستفيض من
موجود وكل معلوم الكون وجهة الكون غير مبداه وهو خير غير مناف ووهو ما يؤ
لخيرية ذات المبدا وكمالها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشى مراد لكن ليس مراد
الاول هو على نحو مراد نا حتى يكون له فيما يكون عنه فكانك علمت استحاله
هذا واستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة وحياته هذه ايضا
بعينه فان الحيوة التى عندنا يكمل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين
مختلفتين وقد صح ان نفس مدركه وهو ما يعقلها عن الكل هو سبب الكل وهو
بعينه مبدا فعله وذلك ايجاد الكل بمعنى واحد عنه هو ادراك وسبيل الى الايجاد
فالحيوة منه ليس مما يفتقر الى قوتين حتى يتم بقوتين ولا الحيوة منه غير العلم
وكل ذلك له بذاته وايضا فان الصورة المعقولة التى يحدث فينا فيصير سببا
للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لان يكون منها الصور
الصناعية بان يكون صورا هى بالفعل مبادى لما هى له صورة لكان المعقول عندنا
هو بعينه القدرة ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفى فى ذلك لكن يحتاج
الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك منهما معا القوة المحركة فتحرك
العصب والاعضاء الادوية ثم تحرك الالات الخارجية ثم تحرك المادة فلذلك
لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة بل عسى القدرة فينا
عند المبدا المحرك وهذه الصورة محركة لمبدا القدرة فيكون محركا للمحرك فواجب
الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد بينا
ان العلم الذى له هو بعينه الارادة التى له وكذلك قد تبين ان القدرة التى هى
كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدا للكل لا ماخوذا عن الكل ومبدا بذاته لا
يتوقف على وجود شى وهذه الارادة على الصورة التى حققناها التى لا
يتعلق بغرض فى فيض الوجود يكون غير نفس الفيض وهو الجود فقد كنا

حققنا لك من امر الجود ما اذا تذكرته علمت ان هذه الارادة بنفسها تكون
جودا فاذا حققت يكون الصفة الاولى لواجب الوجود انه ان وموجود
ثم الصفات الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها
هذا الوجود مع سلب وليس ولا واحد منها موجبا فى ذاته كثرة البتة
ولا مغايرة فاللواتى يخالطها السلب انه لو قال قائل للاول ولم يتحاش انه
انه جوهر لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون فى الموضوع واذا
قيل له واحد لم يعن الا هذا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم او القول
او مسلوبا عنه الشريك واذا قيل عقل ومعقول وعاقل لم يعن بالحقيقة
الا ان هذا المجرد فى نفسه مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار
اضافة ما واذا قال له اول لم يعن الا اضافة هذا الوجود الى الكل واذا
قال له قادر لم يعن الا انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره عنه
انما يصح على النحو الذى ذكر واذا قال له حى لم يعن الا هذا الوجود العقلى ماخوذا
مع الاضافة الى الكل المعقولة ايضا بالقصد الثانى اذ الحى هو الدراك الفعال
واذا قال له مريد لم يعن الا كون واجب الوجود مع عقليته اى سلب المادة
عنه مبدا النظام الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا مولفا من اضافة
وسلب واذا كان له جوادا عناه من حيث هذه الاضافة مع السلب بزيادة
سلب اخر وهو انه لا ينحو غرضا لذاته واذا قال له خير لم يعن الا كون هذا الوجود
مبرا عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب او كونه مبدا الكل كمال ونظام
وهذا اضافة فاذا عقلت صفات الاول الحق على هذه الجهة لم يوجد منها

شى يوجب لذاته اجزاء او كثرة بوجه من الوجوه

والا لكن يكون حال اوبهاء فوق ان يكون الماهية عقلية محضة خيرية محضة برية عن كل

واحد من انحاء النقص واحق من كل جهة فالواجب الوجود له الجمال
والبهاء المحض وهو مبدأ جمال كل شيء وبهائه وجمال كل شيء
وبهائه هو ان يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في
الوجود الواجب وكل جمال وملائم وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق
ومبدأ ذلك كله ادراكه اما الحسي واما الخيالي واما الوهمي واما الظني
واما العقلي وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد تحقيقا والمدرك
اكمل واشرف ذاتا فاحباب القوة المدركة اياه والتذاذها به اكثر فالواجب
الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته
بتلك الغاية والبهاء والجمال وبتمام التعقل وبتعقل العاقل والمعقول
على انهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق واعظم
لاذ وملتذ فان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم فالحسية
احساس الملائم والعقلية تعقل الملائم وكذلك فالاول افضل مدرك
بافضل ادراك لافضل مدرك فهو افضل لاذ وملتذ ويكون ذلك امرا
لا يقاس اليه شيء وليس عندنا لهذه المعاني اسام غير هذه الاسامي
فمن استبشعها استعمل غيرها ويجب ان يعلم ان ادراك العقل للمعقول
اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعني العقل يعقل ويدرك الامر
الباقي الكلي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره وليس كذلك
الحس للمحسوس فاللذة التي تجب لنا بان نعقل ملائما هي فوق اللذة
التي تكون لنا بان نحس ملائما ولا نسبة بينهما لكنه قد يعرض ان تكون
القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب ان تستلذ به لعارض كما ان المريض لا يستلذ
الحلو ويكرهه لعارض فكذلك يجب ان يعلم من حالنا ما دمنا في البدن
فانا وان حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل لا نجد من اللذة ما يجب للشيء في نفسه

وذلك لعائق البدن ولو انفردنا عن البدن كنا بمطالعتنا ذاتنا
وقد صارت عالما عقليا مطابقا للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية
واللذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول بمعقول نجد من اللذة والبهاء
ما لا نهاية له وستوضح هذه المعاني كلها بعد واعلم ان لذة كل قوة
حصول كمالها لها فللحس المحسوسات الملائمة وللغضب الانتقام و
للرجاء الظفر ولكل شيء ما يخصه وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا
بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل او لم يعقل معشوق عشق او لم يعشق

قد ظهر لنا ان للكل مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس او واقع
تحت حد او برهان بريء عن الكم والكيف والماهية والاين و
الاين والمتى والحركة لا ند له ولا شريك له ولا ضد له وانه واحد
من وجوه لانه غير منقسم لا في الاجزاء بالفعل ولا في الاجزاء بالفرض و
الوهم كالمتصل ولا في العقل بان يكون ذاته مركبة من معان عقلية
متغايرة يتحد منها جملة ذاته وواحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده
الذي له فهو بهذه الوجوه فرد وواحد لانه تام الوجود ما بقي له شيء ينتظر حتى
يتم وقد كان هذا احد وجوه الواحد وليس الواحد فيه الا على الوجه
السلبي ليس كالواحد الذي للاجسام للاتصال او للاجتماع او غير ذلك
مما يكون الواحد فيه بوحدة هي معنى وجودي يلحق ذاتا او ذوات و
قد اتضح لك فيما سلف من العلوم الطبيعية وجود قوة غير متناهية غير مجسمة
وانها مبدأ الحركة الاولية وبان لك ان الحركة المستديرة ليست
متكونة تكونا زمانيا فقد بان لك من هناك من وجه ما ان مبدأ الوجود

وبان لك بعد ذلك ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود
من جميع جهاته وانه لا يجوز ان يستانف له حالة لم تكن مع انه قد بان
لك ان العلة لذاتها تكون للمع فان دامت اوجبت المع دائما فلو
اكتفينا بتلك الاشيا لكفتنا ما نحن في شرحه الا ان نزيدك بصيرة
انك قد علمت ان كل حادث فله مادة فاذا كان لم يحدث
ثم حدث لم يخل اما ان يكون علتاه الفاعلية والقابلية لم يكونا فحدثتا او كانتا
ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك او كان الفاعل ولم يكن
القابل او كان القابل ولم يكن الفاعل ونقول قولا مجملا قبل العود الى
التفصيل انه اذا كانت الاحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث
البتة امر لم يكن كان وجوب كون الكاين عنها اولا وجوبه على ما كان
فلم يجز ان يحدث كاين البتة فان حدث امر لم يكن فلا يخلو اما ان يكون
حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته او بعدها فاما القسم الاول
فيجب ان يكون حدوثه لحدوث العلة ومعها غير متاخر عنها البتة فانه ان كان
العلة غير موجودة ثم وجدت او موجودة وتاخر عنها المع لزم ما قلنا في
الاول من وجوب حادث اخر غير العلة فكان ذلك الحادث هو العلة الاقرب
فان تمادى الامر على هذه الجهة وجبت علل وحوادث دفعة غير متناهية
ووجبت معا وهذا مما عرفنا الاصل القاضي بابطاله فبقي ان لا يكون العلل
الحادثة كلها دفعة لا لقرب من علة اولى او بعد فبقي ان مبادي الكون تنتهي
الى قرب علل او بعدها وذلك بالحركة فاذن قد كان قبل الحركة حركة
وتلك الحركة اوصلت العلل الى هذه الحركة فيهما كالمتماسين والا رجع الكلام
الى الراس في الزمان الذي بينهما وذلك انه ان لم يماسه حركة كانت
الحوادث الغير المتناهية بينهما في آن واحد اذ لا يجوز ان يكون في آنات متتالية

لحدوث علته دفعة لا على سبيل ما يحدث لقرب علته
او بعدها او يكون حدوثه على سبيل ما يحدث صح

مماسه واستحال ذلك بل يجب ان يكون قد تقرب في الى
الان بعد بعد او بعد بعد قرب فيكون ذلك الان نهاية حركة اولى
تودي الى حركة اخرى او امر اخر فان ادت الى حركة اخرى واوجبت
كانت الحركة التي هي كعلة قريبة لهذه الحركة مماسة لها والمعنى في هذه
المماسة مفهوم على انه لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين ولا حركة
فانه قد بان لنا في الطبيعيات ان الزمان تابع للحركة ولكن لا نشتغل
بهذا النحو من البيان نعرفنا ان كانت حركة قبل حركة ولا نعرفنا ان
تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة فقد ظهر ظهورا واضحا ان الحركة
لا يحدث بعد ما لم يكن الا لحادث وذلك الحادث لا يحدث الا لحركة
مماسة لهذه الحركة ولا يتاتى الى حادث كان ذلك الحادث كان
قصدا من الفاعل او ارادة او علما او آلة او طبعا او حصول وقت او
للفعل دون وقت او حصول تهيؤ او استعداد من القابل لم يكن
او وصول من المؤثر لم يكن فانه كيف كان فحدوثه متعلق بالحركة لا
غير هذا ولنرجع الى التفصيل ان كانت العلة الفاعلة والقابلة
موجودتين في الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج الى وقوع نسبة
بينهما توجب الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل فمثل ارادة موجبة
للفعل او طبيعة موجبة للفعل او آلة او زمان واما من جهة القابل فمثل
استعداد لم يكن او من جهتهما جميعا مثل وصول احدهما الى الآخر
وقد وضح ان جميع هذا بحركة ما واما ان كان الفاعل موجودا ولم يكن
قابل البتة فهذا محال اما اولا فلان القابل كما بينا لا يحدث الا بحركة فيها
او اتصال فيكون قبل الحركة حركة واما ثانيا فانه لا يمكن ان يحدث
ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة فيكون قد كان القابل حتى حدث

القابل اما ان وضع ان القابل موجودا والفاعل ليس بموجود فالفاعل
فحدث ويلزم ان يكون حدوثه لعلة ذات حركة على ما وصفنا وايضا
مبدأ الكل ذات واجبة الوجود و واجب الوجود واجب ما يوجد عنه والا
فله حال لم يكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته فان وضعت الحال
الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الارادة فالكلام على
حدوث الارادة عنها ثابت او بها ارادة او طبع او لامر اخر اي امر كان
ومهما وضع امر حدث لم يكن فاما ان يوضع حادثا في ذاته واما غير حادث
في ذاته بل على انه شئ مباين لذاته فيكون الكلام ثابتا وان حدث في
ذاته كان ذاته متغيرا وقد بين ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
من جميع جهاته وايضا اذا كان هو عند حدوث المباينات عنه كما كان
قبل حدوثها ولم يعرض البتة شئ لم يكن وكان الامر على ما كان ولا يوجد
عنه شئ بل يكون الحال والامر على ما كان فلابد من تميز لوجود الوجود
عنه او ترجح الوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجح للعدم
وكان التعطل عن الفعل حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم
في حدوث الحادث عنه نفسه بلا واسطة امر يحدث فيحدث به الثاني كما
يقولون في الارادة والمراد الصريح الذي لم يكدر يشهد ان الذات الواحدة
اذا كانت من جميع الجهات كما كانت وكان لا يوجد عنها فيما قبل
شئ وهي الان كذلك فالان ايضا لا يوجد عنها شئ فاذا صار الان
يوجد عنها فقد حدث في الذات قصد او ارادة او طبع او قدرة وتمكن او شئ
ما يشبه هذا لم يكن ومن انكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود اليه
ضميرا فان الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد
الا بسبب واذا كانت هذه الذات التي للعلة كما كانت ولا ترجح ولا

فيها هذا الترجيح ولا داعي ولا مصلحة ولا غير ذلك فلابد من حادث موجب للترجيح
في هذه الذات ان كانت هي العلة الفاعلة والا كانت نسبتها الى
الممكن على ما كان قبل ولم يحدث لها نسبة اخرى فيكون الامر بحاله و
يكون الامكان امكانا صرفا بحاله واذا حدثت لها نسبة فقد حدث امر
ولابد من ان يحدث لذاته في ذاته فانها وان كانت خارجة عن ذاته
كان الكلام ثابتا ولم يكن هي النسبة المطلوبة فانا نطلب النسبة الموجبة
لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن اجمع كانها جملة واحدة وفي
حال ما لم يوجد شئ والا فقد اخرج من الجملة شئ ونظر في حال ما بعده
فان كان مبدأ النسبة مباينا فليست هي النسبة المطلوبة فاذن الحادث
الاول يكون على هذا القول في ذاته لكنه محال فكيف يمكن ان يحدث في
ذاته شئ وعمن يحدث وقد بان ان واجب الوجود بذاته واحد وقوى
ان ذلك غير الحادث منه فيكون ليست النسبة المطلوبة لانا نطلب النسبة
الموجبة لخروج الممكن الاول الى الفعل او هي عن واجب وجود اخر وقد
قيل ان واجب الوجود واحد وعلى انه ان كان عن اخر فهو العلة الاولى
والكلام ثابت فيه ثم كيف يجوز ان يتميز في العدم وقت ترك ووقت
شروع وبماذا يخالف الوقت الوقت وايضا اذ بان ان الحادث
لا يحدث الا بحدوث حال في المبدأ فلا يخلو اما ان يكون حدوث الحادث
عن الاول بطبع او بعرض فيه غير الارادة او بالارادة اذ ليس بقسري
ولا اتفاقي فان كان بالطبع فقد تغير الطبع او كان بالعرض فقد تغير العرض
وان كان بالارادة فلنترك انها حدثت فيه او مباينة له بل نقول اما ان يكون
المراد نفس الايجاد او غرضا ومنفعة بعده فان كان المراد نفس الايجاد لذاته
فلم لم يوجد قبل اتراه استصلحه الان او حدث وقته او قدر عليه الان [illegible]

لا نعني ما يقوله القائل ان هذا السؤال باطل لان السؤال في كل وقت عائد
بل هذا السؤال حق لانه في كل وقت عائد ولازم وان كان الغرض ومقصوده
فمعلوم ان الذي هو للشيء بحيث كونه ولا كونه بمنزلة فليس الغرض والذي
هو للشيء بحيث كونه اولى فهو نافع والحق الاول كامل الذات ممتنع
بشيء وايضا فان الاول هل ذا السبق افعاله الحادثة ابذاته ام بالزمان
فان كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين وان كانا معا وحركة المتحرك بان يتحرك
تحركه ما تحرك عنه وان كانا معا فيجب ان يكون كلاهما محدثين الاول القديم
والافعال الكائنة عنه وان كان قد يسبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان
بان كان وحده ولا عالم ولا حركة ولا شك ان لفظ كان يدل على امر
مضى وليس الان وخصوصا ويعقبه قولك ثم فقد كان كون قد مضى قبل
ان خلق الخلق وذلك الكون هو متناه فقد كان اذن زمان قبل الحركة
والزمان لان الماضي بذاته وهو الزمان وهو بالزمان وهو الحركة وما
فيها ومعها قد بان لك هذا فان لم يسبق بامر هو ماض للوقت الاول
من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه وكيف لا يكون سبق على اوضاعهم
بامر ما للوقت الاول من الخلق وقد كان ولا خلق وكان ولكن خلق
ولا خلق ثابتا عند كونه كان وخلق ولا كونه قبل الخلق ثابت مع كونه
مع الخلق وليس كان ولا خلق نفس وجوده وحده فان ذلك حاصل
بعد الخلق ولا كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث
فان وجود ذاته وعدم الخلق موصوف بانه قد كان وليس الان
وتحت قولنا كان معنى معقول دون معقول الامرين لانك اذا اخذت
وجود ذات وعدم ذات لم يكن مفهوما منه السبق بل قد يصح ان يقدم معه
التأخر فانه لو عدمت الاشياء صح وجوده وعدم الاشياء ولم يصح ان

لذلك

لذلك كان بل انما يفهم السبق بشرط ثالث فوجود الذات وعدم الذات
شيء ومفهوم كان شيء موجود غير المعنيين وقد وضع هذا المعنى للخالق
ممتدا لا عن بداية وجوز فيه ان يخلق قبل اي خلق توهم فيه خلقا فاذا كان
هكذا كانت هذه القبلية مقدرة بكمية وهذا هو الذي نسميه الزمان اذ تقدره
ليس بتقدير ذي وضع ولا ثابت بل على سبيل التجدد ثم ان شئت فتأمل
انا وبينا الطبيعية بينا ان ما يدل عليه معنى كان ويكون عارض لهيئة غير قارة
والهيئة الغير القارة هي الحركة فاذا حققت علمت ان الاول انما يسبق الخلق
ليس سبقا مطلقا بل سبقا بزمان معه حركة واجسام او جسم وهؤلاء المعطلة
الذين عطلوا الله عن جوده لا يخلو اما ان يسلموا ان الله كان قادرا قبل ان
يخلق الخلق ان يخلق جسما ذا حركات يقدر اوقاته وازمنته ينتهي الى وقت
خلق العالم او يبقى مع خلق العالم ويكون له الى وقت خلق العالم اوقات
وازمنة محدودة او لم يكن الخالق ان يبتدي الخلق الا حين ابتدأ وهذا
القسم الثاني محال لوجوب انتقال الخالق من العجز الى القدرة وانتقال المخلوقات
عن الامتناع الى الامكان بلا علة والقسم الاول ينقسم عليهم قسمين فيقال
اما ان يكون كان يمكن ان يخلق الخالق جسما غير ذلك الجسم انما ينتهي الى
خلق العالم بمدد وحركات اكثر او لا يمكن ومحال ان لا يمكن لما بيناه فان
امكن فاما ان يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الاول الذي ذكرناه
قبل هذا الجسم او انما يمكن قبله فان امكن معه فهو محال لانه لا يمكن ان
ابتدأ خلقين متساويي الحركة في السرعة ويقع بحيث ينتهيان الى خلق
العالم ويبقى احدهما اطول من الاخر وان لم يمكن معه بل كان امكانه
مباينا له متقدما عليه او متاخرا عنه يقدر في حال العدم امكان خلق شيء
بصفة ولا امكانه وذلك في حال دون حال ووقع ذلك متقدما ومتأخرا

ثم ذلك الى غير النهاية وقد وضح صدق ما قدمنا من وجود حركة لا بداية لها
في الزمان وانما البدء لها من جهة الخالق وانها هي السماوية وبالحري ان
يعلم ان العلة القريبة للحركة الاولى نفس لا عقل وان السماء حيوان مطيع لله

جل جلاله

انا قد بينا في الطبيعيات ان الحركة لا تكون طبيعية للجسم على الاطلاق
والجسم على حالته الطبيعية اذ كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة
والحالة التي تفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة فظاهر ان كل حركة تصدر عن
طبع فعن حالة غير طبيعية ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء
لما كان شيء من نسب الحركات يبطل بالذات مع بقاء الطبيعة بل الحركة
انما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية اما في الكيف كما اذا سخن الماء بالقسر
واما بالكم كما يذبل البدن الصحيح ذبولاً مرضياً واما في المكان كما اذا نقلت
المدرة الى حيز الهواء وكذلك ان كانت الحركة قد تكون في مقولة اخرى والعلة
في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية وتقدير البعد عن الغاية فاذا كان
الامر على هذه الصفة لم يكن حركة مستديرة عن طبيعة والا كانت عن حالة
غير طبيعية الى حالة طبيعية واذا وصلت اليها سكنت ولم يجز ان يكون فيها قصد
الى تلك الحالة الغير الطبيعية لان الطبيعة ليست تفعل باختيار بل على سبيل
تسخير وسبيل ما يلزمها بالذات فان كانت الطبيعة تحرك على الاستدارة
فهي تحرك لا محالة اما عن اين غير طبيعي او وضع غير طبيعي هرباً طبيعياً عنه
وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال ان يكون هو بعينه قصداً طبيعياً اليه
والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها اذ تلك كل النقطة وتهرب
عن شيء الا وتقصده فليست اذن الحركة المستديرة طبيعية الا انها قد تكون

بالطبع اي ليس في وجودها في جسمها مخالفة لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها
فان الشيء المحرك لها وان لم يكن قوة طبيعية كان شيئاً طبيعياً لذلك الجسم غير
غريب عنه فكانه طبيعته وايضاً فان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل
هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسراً احس ذلك
الميل فيه كانه يقاوم المسكن مع سكونه طلباً للتحرك فهو غير الحركة لا محالة
وغير القوة المحركة لان القوة المحركة تكون موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون
الميل موجوداً فكذلك ايضاً الحركة الاولى فان محركها لا يزال يحدث
في جسمها ميلاً بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس
ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنه ان لا يتحرك او يحرك الى
الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب
فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبع
الا ان طبيعته فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك
ليس مبدا حركته طبيعة وقد بان انه ليس قسراً فهي عن ارادة لا محالة
انه لا يجوز ان يكون مبدا حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل
الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل من هذا المعنى في معرفة هذا
في الفصول المتقدمة اذ اوضحنا ان الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه
مختص بنسبة فانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة
وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال
اما ان كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة تتجدد فيه تجدد
قرب وبعد من النهاية المطلوبة وكل حركة ونسبة لها عدم ثابت فالعدم
وبعد من النهاية ولولا ذلك التجدد لم يكن تجدد حركة فان الثابت من
جهة ما هو ثابت لم يكن عنه الا ثابت واما ان كانت عن ارادة فيجب

ان يكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى كل
شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان تتعين منها اين الحركة دون اين
فانها ان كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان يبطل هذه الحركة وان كانت
علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم موجبا للموجود
والمعدوم لا يكون موجبا للموجود وان كان قد يكون الاعدام علة للاعدام
واما ان يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن وان كانت العلة لامور
تتجدد فالسؤال في تجددها ثابت فان كان تجدد الطبيعة لزم المحال
الذي قدمناه وان كان ارادة تتبدل بحسب تصورات متجددة ثبت فهو
الذي نريد فقد بان ان الارادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة
ولكنه قد يمكن ان نتوهم ان تلك الارادة عقلية منتقلة فانه قد يمكن
ان ينتقل العقل من معقول الى معقول اذا لم يكن عقلا من كل جهة
بالفعل ويمكن ان يعقل الجزئي تحت النوع منتشرا المخصوص بالعوارض
عقلا بنوع كلي على ما اشرنا اليه فيجوز ان نتوهم وجود عقل يعقل
الحركة الكلية ويريدها ثم يعقل انتقالا من حد الى حد وياخذ تلك الحركات
وحدودها بنوع معقول على ما اوضحناه وعلى ما من شأننا ان نبرهن
عليه من ان حركة من كذا الى كذا ومن كذا الى كذا فتتعين مبتدأ كليا
الى طرف آخر كلي بمقدار ما مرسوم كلي وكذلك حتى يفنى الدائرة فلا يبعد
ان نتوهم ان تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول ولا على هذا
السبيل يمكن ان يتم امر الحركة المستديرة فان هذا التجدد على هذا
الوجه يكون صادرا عن الارادة الكلية وان كانت على سبيل تجدد
وانتقال والارادة الكلية كيف كانت فانما هي بالقياس الى طبيعة مشتركة
فيها وان كانت ارادة لحركة يتبعها ارادة لحركة واما اين الحركة التي من ا

ههنا بعينه الى هناك بعينه فليست اولى بان تصدر عن تلك الارادة من اين الحركة التي من ج

هناك الى حد ثالث فنسبة جميع اجزاء الحركة المتساوية في الجزئية
الى واحد واحد من تلك الارادات العقلية المنتقلة واحدة فليس من
ذلك جزء اولى بان ينسب الى حد واحد من تلك التصورات من
ان لا ينسب وكل شيء فنسبته الى مبدأه ولا نسبة واحدة فانه بعد عن
مبدأه بالامكان ولم يتميز ولم يترجح وجوده عن لا وجوده وكل ما لم يجب
عن علة فانه لا يكون كما علمت وكيف يصح ان يقال ان الحركة من ا
عن ارادة عقلية والحركة من ب الى ج من ارادة اخرى عقلية دون
ان يلزم عن كل واحد من تلك الارادات غير ما لزم ويكون بالعكس
فان ا و ب و ج متشابهة في النوع وليس شيء من الارادات الكلية يجب
تعلق الالف دون الباء والباء دون الجيم ولا الالف اولى بان يتعين من
الجيم عن تلك الارادة ما كانت عقلية ولا الباء عن الجيم الا ان يصير نفسانية
جزئية واذا لم يتعين تلك الحدود في العقل بل كانت حدودا كلية
فقط لم يمكن ان يقع حد الحركة من ا الى ب اولى من التي من ب الى ج
ثم كيف يمكن ان يفرض فيها ارادة وتصور ثم ارادة وتصور آخر يختلفان
في امر متسق ولا استناد فيه الى امر مخصص شخصي تقاس به ومع هذا كله
فان العقل لا يمكنه ان يفرض هذا الانتقال الا مشاركا للتخيل والحس
ولا يمكننا اذا رجعنا الى العقل الصريح ان نعقل جملة الحركة واجزاء
الانتقال فيها بعقله دائرة معا فاذن على الاحوال كلها لا غنى عن نفس
جسمانية يكون هي المبدأ القريب للحركة وان كنا لا نمنع ان يكون هناك
ايضا قوة عقلية ينتقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده الى شبه تخيل
واما القوة العقلية مجردة عن جميع اضافات التغير فيكون حاضرة المعقول
دائما ان كان معقوله كليا عن كلي او كليا عن جزئي على ما اوضحنا

من ا الى ب ج

فاذا كان الامر على هذا فالفلك يتحرك بالنفس والنفس مبدأ حركته
القريب وتلك النفس متجددة التصور والارادة وهي متوهمة اي
لها ادراكات للمتغيرات الجزئية وارادات لامور جزئية باعيانها وهي
كمال جسم الفلك وصورته ولو كانت لا هكذا بل قائمة بنفسها من كل جهة و
لكانت عقلاً محضاً لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة والمحرك الاقصى
للفلك وان لم يكن عقلاً فيجب ان يكون قبله عقل هو السبب المتقدم
لحركة الفلك وقد علمت ان هذه الحركة محتاجة الى قوة غير متناهية مجردة
عن المادة لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض واما النفس المحركة فانها
كما تبين لك جسمانية مستحيلة متغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها الى
الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا الا ان لها ان تعقل بوجه ما
تعقلاً مشوباً بالمادة وبالجملة يكون اوهامها او ما يشبه الاوهام صادقة
وتخيلاتها او ما يشبه التخيلات حقيقية كالعقل العملي فينا وبالجملة ادراكاتها
بالجسم ولكن المحرك الاول لها قوة غير مادية بوجه من الوجوه
واذ ليس يجوز ان يتحرك بوجه من الوجوه في ان تحرك والا لاستحالت
ولكانت مادية كما تبين هذا فيجب ان تحرك كما تحرك محرك بتوسط محرك
آخر وذلك الآخر مجاور للحركة مريد لها متغير نسبتها وهذا هو النحو الذي
يحرك اليه محرك المحرك والذي يحرك المحرك من غير ان يتغير بقصد و
اشتياق فهو الغاية والغرض الذي اليه ينحو المحرك وهو المعشوق
والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق ان كل محرك
حركة غير قسرية فهي الى امر ما ولشوق الى امر ما حتى الطبيعية فان شوق
الطبيعة امر طبيعي وهو الكمال الذاتي للجسم اما في صورته واما في اينه او
وضعه وشوق الارادة امر ارادي اما ارادة لمطلوب حسي كاللذة او

وهمي كالغلبة او ظني وهو الخير المظنون فطالب اللذة هو الشهوة وطالب
الغلبة هو الغضب وطالب الخير المظنون هو الظن وطالب الخير الحقيقي
المحض هو العقل ويسمى هذا الطلب اختياراً والشهوة والغضب غير ملائم
لجوهر الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل فانه لا يستحيل الى حال غير ملائمة فيرجع
الى حال ملائمة فيلتذ او يتنفر من محيل له فيغضب وعلى ان كل حركة الى اللذة
او غلبة فهي متناهية وايضاً فان اكثر المظنون لا يبقى مظنوناً سرمداً
فوجب ان يكون مبدأ هذه الحركة اختياراً وارادة لخير حقيقي ولا يخلو ذلك
الخير اما ان يكون مما ينال بالحركة فيوصل اليه او يكون خيراً ليس جوهره
مما ينال بوجه بل هو مباين ولا يجوز ان يكون ذلك الخير من كمالات جوهر
المتحرك فينال بالحركة والا لانقطعت الحركة ولا يجوز ان يكون يتحرك
ليفعل فعلاً يكتسب بذلك الفعل كمالاً كما من شأننا ان نجود لنمدح و
نحسن الافعال ليحدث لنا ملكة فاضلة او نصير خيرين وذلك لان المعلول
لا يكتسب كماله من فاعله فيجب ان يعود فيكمل جوهر فاعله فان كمال المعلول
اخس من كمال العلة الفاعلية والاخس لا يكسب الاشرف والاكمل
كمالاً بل عسى ان يهيئ الاخس لافضال الله ومادته حتى يوجد او
يعض الاشياء عن سبب آخر واما نحن فان المدح الذي نطلبه و
نرغب فيه هو كمال غير حقيقي بل مظنون بل الملكة الفاضلة التي نحصلها بالفعل
ليس سببها الفعل بل الفعل يمنع ضدها ويهيئ لها وتحدث هي من
الملكة من الجوهر المكمل لانفس الناس وهو العقل الفعال او جوهر
آخر يشبهه وعلى هذا فان الحرارة المستعدة سبب لوجود القوى
النفسانية ولكن على انها مهيئة للمادة لا موجدة وكلامنا في الموجدة
وبالجملة اذا كان الفعل مهيئاً ليوجد كمالاً انتهت الحركة عند حصوله فيبقى

ان يكون الخير المطلوب بالحركة خيرا فاما بذاته فليس من شانه ان
ينال وكل خير بذاته فانما تطلب العقل التشبه به بمقدار الامكان
والتشبه به هو ان يعقل ذاته فيصير مثله فيوجب البقاء الابدي على الكمل
ما يكون لجوهر الشيء في احواله ولوازمه كذلك فما كان يمكن ان
يحصل كماله الاقصى له في اول الامر تم تشبهه بالثبات وما كان
لا يمكن ان يحصل كماله الاقصى له في اول الامر تم تشبهه بالحركة وتحقيق هذا
هو ان الجوهر السماوي قد بان ان محركه يحرك عن قوة غير متناهية
والقوة التي للنفس الجسمانية متناهية لكنها انما يعقل الاول فيسنح عليها من
نوره وقوته دائما فيصير كان له قوة غير متناهية فلا يكون له قوة غير متناهية
بل للمعقول الذي يسنح عليها نوره وقوته وهو اعني الجرم السماوي في
جوهره على كماله الاقصى اذ لم يبق له في جوهره امر بالقوة وكذلك في كمه
وكيفه الا في وضعه واينه اولا وفيما يتبع وجودهما من الامور الثانية
فانه ليس ان يكون على وضع او اين بجوهره من ان يكون على
وضع واين اخر له في حيزه فانه ليس شيء من اجزائه مدار فلك او كوكب
اولى بان يكون ملاقيا له او لجزء من جزء اخر فمتى كان في جزء بالفعل فهو
في جزء الاخر بالقوة فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه واينه
والتشبه بالخير الاقصى يوجب البقاء على الكمل كمال يكون للشيء دائما
ولم يكن هذا ممكنا للجرم السماوي بالعدد فحفظ بالنوع والتعاقب
فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال الاكمل بحسب الممكن فمبدؤها
الشوق الى التشبه بالخير الاقصى في البقاء على الكمال الاكمل
بحسب الممكن ثم مبدا هذا الشوق هو ما يعقل منه وانت اذا تاملت
حال الاجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي الى ان يكون بالفعل

اينما لم تتعجب ان يكون جسم يشتاق شوقا الى ان يكون على وضع
من اوضاعه التي يمكن ان يكون له والى ان يكون على الكمل ما له من
كونه متحركا وخصوصا ويتبع ذلك من الاحوال والمقادير الفائضة بحسب
الممكن ما يتشبه فيه بالاول من حيث هو مفيض للخيرات لا ان يكون المقصود
تلك الاشياء فيكون الحركة لاجل تلك الاشياء بل ان يكون المقصود
هو التشبه بالاول بقدر الامكان في ان يكون على الكمل ما يكون في
نفسه وفيما يتبعه من حيث هو متشبه بالاول لا من حيث هو يصدر عنه
امور بعده حتى يكون الحركة لاجل ذلك فالمقصود الاول كذا
ان نفس الشوق الى التشبه بالاول من حيث هو بالاول يصدر عنه الحركة
الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له وان كان غير مقصود في ذاته
بالقصد الاول لان ذلك تصور لما بالفعل الاكمل ولا يمكن بالشخص فيكون
بالتعاقب وهو الحركة لان الشخص الواحد اذا دام لم يحصل له مثاله
وجود وتعاقب دائما بالقوة فالحركة تتبع ايضا ذلك التصور على نحو الا على
ان يكون مقصودة اولية فاذا كان ذلك التصور الواحد يتبعه تصورات
جزئية ذكرناها وفصلناها على سبيل الانبعاث لا على سبيل المقصود الاول
ويتبع تلك التصورات الجزئية الحركات المنتقل بها في الاوضاع والجزء الواحد
بكماله لا يمكن في هذا الباب فيكون الشوق الاول على ما ذكرنا ويكون
سائر ما يتلوه انبعاثات ومن الاشياء قد يوجد لها انبعاثات بعيدة في ابتدائها
ليست تناسبها وان كانت تخيلها وتحكيها مثل ان الشوق اذا اشتد الى
حلول او الى شيء اخر تبع ذلك فيها تخيلات على سبيل الانبعاث تتبعها
حركات ليست الحركات التي نحو المشتاق نفسه بل حركات نحو شيء في
طريقه وفي سبيله واقرب ما يكون منه فالحركة الفلكية كائنة بالارادة والشوق

على هذا النحو وهذه الحركة مبدأها شوق واختيار ولكن على النحو الذي ذكرناه
ليس ان الحركة مقصودة بالقصد الاول وهذه الحركة كانها عبادة ملكية او فلكية
فليس من شرط الحركة الارادية ان يكون مقصودة في نفسها بل اذا كانت
القوة الشهوية تشتاق نحو امر يستح منها امر تحرك الاعضاء فتارة يتحرك على النحو
الذي يوصل الى الغرض وتارة على نحو آخر مناسب او مقارب له اذا كان
عن تخيل سواء كان الغرض امر ايناله او امر القبول له وتجدد اخذه او يستبقي وجوده
فاذا امتنع الاستمداد يتعقل المبدأ الاول وبما يعقل منه او يدرك منه على نحو عقلي
او نفساني يتعلق ذلك عن كل شيء وكل جهة لكن ينبعث من ذلك
ما هو دون مرتبته منه وهو الشوق الى التشبه بمقدار الامكان فيلزم طلب
الحركة لا من حيث هي حركة ولكن من حيث قلنا ويكون هذا الشوق مع ذلك
العشق والالتذاذ منبعثا عنه وهذا الاستكمال منبعثا عن الشوق فعلى هذا
النحو يحرك المبدأ الاول جوهر السماء وقد اتضح لك من هذه الجملة ان المعلم الاول
اذا قال ان الفلك متحرك بطبعه فماذا يعني او قال انه متحرك بالنفس فماذا يعني
او قال متحرك بقوة غير متناهية تحرك كما تحرك المعشوق فماذا يعني وانه ليس في
اقواله تناقض ولا اختلاف ثم انت تعلم ان جوهر هذا الخير المعشوق الاول
واحد ولا يمكن ان الاول هذا المحرك يكون الذي لجوهر السماء فوق واحد وان
كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصها ومشوق ومعشوق يخصها
على ما يراه المعلم الاول ومن العجب من محصلي علماء المشائين فانهم انما
ينفون الكثرة عن المحرك الكل ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة
التي تخص واحدا منها فيجعلون اول المفارقات الخاصة محرك الكرة الاولى وهي
عند من تقدم بطليموس كرة الثوابت وعند من يعلم من العلوم التي ظهرت لبطليموس
كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة وبعد ذلك محرك الكرة التي تلي الاولى بحسب اختلاف

البراهين وكذلك هم مع اقرارهم يرون ان محرك الكل شيء واحد و
لكل كرة بعد ذلك محرك خاص والمعلم الاول يضع عدد الكرات المتحركة
على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة وبعض من
اسند قوله من اصحابه يصرح ويقول في رسالته التي في مبادي الكل
ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عدد اكثر وان كان لكل
كرة محرك ومشوق يخصانها والذي يحس عبارته عن كتب المعلم الاول
على سبيل التلخيص وان لم يكن يعوض في المعاني يصرح ويقول ما هو
معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه
و وجود مبدأ حركة خاصة على انه معشوق مفارق وهذا ان اقرب ما ذكره
المعلم الاول من سواء السبيل ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح
لنا بصناعة المجسطي ان حركات وكرات سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة
وفي السرعة والبطء فيجب لكل حركة محرك غير الذي للاخرى ومشوق غير
الذي للاخرى والا لما اختلفت الجهات ولما اختلفت السرعة والبطء وقد
بينا ان هذه المشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة وان كانت الكرات و
الحركات كلها تشترك في الشوق الى المبدأ الاول فتشترك لذلك في

دوام الحركة واستدارتها ونحن نزيد هذا بيانا

ولنحقق هذا البيان ولنفتتح من مبدأ الامر ونقول ان قوما لما سمعوا ظاهر اقوال
فاضل المتقدمين اذ يقولون من الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يجب
ان يكون للغاية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا
وعلموا ايضا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء

غيره دائما ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها اراده وان لم يجمعوا على هذين
المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير
المحض وللشوق اليه واما اختلاف الحركات فليختلف ما يكون من كل واحد
منها في عالم الكون والفساد اختلافا فانتظم به بقاء النوع كما ان رجلا خيرا
لو اراد ان يمضي في حاجة سمت موضع واعرض له طريقان احدهما يختص
بايصاله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال
نفع الى مستحق وجب في حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم
يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا فكذلك حركة كل فلك انما هي
ليستبقي على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينفع غيره
فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها
قصد لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان
يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يكون قائل ان السكون
كان اتم لها بالخيرية تخصها والحركة كانت لا يضرها في الوجود وينفع غيرها ولم
يكن احدهما اسهل عليها من الاخر فاختارت الانفع فان كانت العلة
المانعة عن القول بان مصير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل
الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع
هذه العلة قصده اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة
والبطوء بهذه الحالة وليس ذلك على ترتيب القوة والضعف في الافلاك
بسبب ترتب بعضها عن بعض في العلو والسفل حتى ينسب الى
ذلك مختلف   وبالجملة لا يجوز ان يكون منها شيء لاجل الكائنات لا قصد
حركة ولا قصد جهة حركة ولا تقدير سرعة وبطوء ولا قصد فعل البتة لاجل الكائنات وذلك
لان كل قصد فيكون من اجل المقصود ويكون انقص وجودا من المقصود لان

كل ما لاجله شيء اخر فهو اتم وجودا من الاخر من حيث هو والاخر على
ما هو عليه بل تم به للاخر النحو من الوجود الداعي الى القصد ولا يجوز ان يستفاد الوجود
الاكمل من الشيء الاخس فلا يكون البتة الى معلول قصد صادق غير مظنون
والا كان القصد معطيا ومفيدا لوجود ما هو اكمل وجودا منه وانما القصد بالوجه الذي
يكون القصد مهيئا له ومفيدا وجوده شيء اخر مثل الطبيب للصحة فان الطبيب لا
يعطي الصحة بل يهيئ لها المادة وانما يفيد الصحة مبدا اجل من الطبيب وهو الذي
يعطي المادة جميع صورها وذاته اشرف من المادة وربما كان القاصد مخطئا في
قصده اذا قصد ما ليس اشرف من القصد فلا يكون القصد لاجله في الطبع بل
بالخطا ولان هذا البيان يحتاج الى تطويل وتحقيق وفيه شكوك لا ينحل الا بالكلام
المشبع فلنعدل الان الى الطريق الاوضح   ان كل قصد فله
مقصود والقصد منه هو الذي يكون وجود المقصود عن القاصد اولى بالقاصد من
لا وجوده عنه والا فهو هدر والشيء الذي اولى بالشيء فانه يفيد كمالا ما
ان كان بالحقيقة فحقيقيا وان كان بالظن فظنيا مثل استحقاق المدح وظهور
القدرة وبقاء الذكر فهذه وما اشبهها كمالات ظنية او الربح والسلامة او رضى الله
تعالى وحسن معاد الاخرة فهذه وما اشبهها كمالات حقيقية لا يتم
بالقاصد وحده فاذن كل قصد ليس عبثا فانه يفيد كمالا ما للقاصد لو لم يقصد
لم يكن ذلك الكمال والعبث ايضا ليس الا ان يكون كذلك فان فيه لذة
او راحة او غير ذلك او شيئا مما علمت في سائر ما تبين لك وصح ان يكون
المعلول المستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالا لم يكن وان المواضع التي ظن
فيها ان المعلول افاد علته كمالا مواضع كاذبة او محرفة ومثلك ممن احاط بما
سلف من الفنون لا يقصر عن تأملها وحلها فان قال قائل ان الخير
يوجب بذاته ان الخير يفيد الخير قيل ان الخير يفيد الخير ولكن لا على سبيل قصد

وطلب ليكون ذلك منه فان هذا الوجه النقص فان كل طلب وقصد لشيء
فهو طلب لمعدوم وجوده عن الفاعل اولى من لا وجوده وما دام معقود وما
غير مقصود لم يكن ما هو الاولى بالفاعل وذلك نقص فان الخير لا يمكن اما ان
يكون صحيح الوجود دون هذا القصد ولا يدخل لوجود هذا القصد في وجوده
فيكون كون هذا القصد ولا كونه عن الخير به واحدا فلا يكون الخير به لوجه ولا ان يكون
حال ساير لوازم الخير التي لزمها بذاتها لا عن قصد هو قصده به من
المحال واما ان يكون بهذا القصد تم الخير به وتقوم فيكون هذا القصد علة
لاستكمال الخير به وقوامها الا معلولة فان قال قائل ان هذه العلل بالعلة
الاولى في خيرية متعددة وحتى يكون تحت تشعبها خير [illegible] ان هذا
في ظاهر الامر معقول وفي التحقيق مردود فان التشبه في ان لا قصد لشيء
بل ان يتفرد بالذات فانه على هذه الصفة اتفاقا من جماعة اهل العلم واما
استفادة كمال بالقصد فمباين للتشبه اللهم الا ان المنفعة الاول شيء
وهذا بالقصد الثاني وعلى جهة الاستتباع فيجب في اختيار الجهة التي يكون
المنفعة بالقصد الاول شيئا ويكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك المعقود
فيكون الجهة غير مقصودة قصدا اوليا النفس ما يتبع بل يجب ان يكون هناك
الكمال في ذات الشيء مستتبع لتلك المنفعة حتى يكون تشبها بالاول و
ونحن لا نمنع ان يكون الحركة مقصودة بالقصد الاول على انها تشبه بالاول
من الجهة التي قلنا ولكنه بالقصد الثاني بذات الاول من حيث تفيض عنه
الوجود بعد ان يكون القصد الاول امرا ما فرسنظر به الى فوق واما النظر
الى اسفل واعتباره فلو جاز ان يقع بالقصد الاول الى الجهة حتى يكون
تشبها بالاول المستتبع بالاستتباع لجاز في نفس اختيار الحركة فكانت
الحركة لاجل ما تحت وتفيض عنها وجود ليس تشبها من حيث هو كامل الوجود

معقود انما ذلك لذاته من حيث ذاته ولا يدخل البتة لوجود الاشياء عنه
في تشريف ذاته وتكميلها بل المدخل انه على كماله الافضل وبحيث تنبعث عنه
وجود الكل لا طلبا وقصدا فيجب ان يكون الشوق اليه من طريق التشبه
على هذه الصورة لا على ما يتعلق بالادون كمال فان قال قائل انه لم لا يجوز
ان يستفيد الجرم السماوي بالحركة خيرا وكمالا والحركة فعل له مقصود
فكذلك ساير افاعيلها فالجواب ان الحركة ليست تفيد كمالا وخيرا
والا لانقطعت عنده بل هي نفس الكمال الذي اشرنا اليه وهي تحفظ
استثبات نوع ما يمكن ان يكون للجرم السماوي بالفعل اذ لا يمكن
استثبات الشخص له فهذه الحركة لا ساير الحركات التي تطلب كمالا
خارجا عنها بل كل هذه الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها الا انها نفس استيفاء
الاوضاع والاين على التعاقب وبالجملة يجب ان نرجع الى ما فصلناه
فيما سلف حتى تبين ان هذه الحركة كيف تتبع التصور المشوق فهذه الحركة
شبيهة بالثبات فان قال قائل ان هذا القول يمنع وجود العناية
بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها فانا سنذكر بعد ما يزيل هذا
الاشكال ونعرف ان عناية الباري بالكل على اي سبيل هي
وان عناية كل علة بما بعدها على اي سبيل هي وان الكائنات التي
عندنا كيف العناية بها من المبادي الاولى ومن الاسباب التي وسطها
فقد اتضح بما اوضحناه انه لا يجوز ان يكون شيء من العلل يستكمل بالمعلول
الذات الا بالعرض وانها لا تقصد فعلا لاجل المعلول وان كان ترضى
وتعلم بل كما ان الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه لا ليبرد غيره ولكن يلزمه
ان يبرد غيره والنار تسخن بذاتها بالفعل ليحفظ نوعها لا ليسخن غيرها ولكن
يلزمها ان تسخن غيرها والقوة الشهوانية تشتهي لذة الجماع لتدفع الفضل و

يتم لها اللذة لا ليكون عنها ولد لكن يلزمها ولد والصحي بجوهرها ولها
لا لان ينفع المريض ولكن يلزمها نفع المريض كذلك في العلل المتقدمة الا
ان هناك احاطة بما يكون وعلما بان وجه النظام والخير فيها كيف يكون
وانه على ما يكون وليس في تلك فاذا كان الامر على هذا فالاجسام
السماوية انما اشتركت في الحركة المستديرة شوقا الى معشوق مشترك وانما
اختلفت لان مباديها المعشوقة المشوق اليها قد تختلف من بعد ذلك
الاول وليس اذا اشكل علينا انه كيف وجب عن كل شوق حركة
بهذه الحال فيجب ان يؤثر ذلك فيما علمناه من ان الحركات مختلفة
لاختلاف المشوقات ولكن بقي علينا شيء وهو انه يمكن ان يتوهم
المشوقات المختلفة اجساما لا عقولا مفارقة حتى يكون مثلا الجسم الذي
هو اخس متشبها بالجسم الذي هو اقدم واشرف كما ظنه القوم من احداث
المتفلسفة الاسلامية في تشويش الفلسفة اذ لم يفهم غرض الاقدمين
ان هذا محال لان التشبه يوجب مثل حركته وجهتها والغاية
التي توثرها فان اوجب القصور عن رتبته شيئا فانما يوجب الضعف
في الفعل لا المخالفة في الفعل مخالفة توجب ان يكون هذا الى جهة وذلك
الى جهة اخرى ولا يمكن ان يقال ان السبب في ذلك اختلاف طبيعة ذلك
الجسم كان طبيعة ذلك الجسم تعاند ان يتحرك ا الى ب ولا تعاند
ان يتحرك من ا الى ب فان هذا محال فان الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا
والطبيعة بما هي طبيعة الجسم تطلب الاين الطبيعي من غير وضع مخصوص
ولو كانت تطلب وضعا مخصوصا لكان التنقل عنه قسرا فدخل في حركة
الفلك معنى قسري ثم وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة
محتمل في طبيعة الفلك فليس يجب اذن ان يكون اذا ازيل جزء

من جهة جاز وان ازيل من جهة لم يجز بحسب الطبع الا ان يكون هناك طبيعة
تعقل حركة الى جهة فيجب الى تلك الجهة ولا يجب الى جهة اخرى
ان عيقت عن جهتها وقد قلنا ان مبدا هذه الحركة ليست طبيعة ولا ايضا
هناك طبيعة توجب وضعا بعينه ولا جهات مختلفة فليس اذن في جوهر
الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له الى اي جهة كانت واذ لا
يجوز ان يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها ان تريد تلك الجهة
لا محالة الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بتلك الجهة لان الارادة تتبع
للغرض ليس الغرض تبعا للارادة واذا كان هكذا كان السبب مخالفة
الغرض فاذن لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس الا
اختلاف الغرض والعقل بعيد ابعد الجميع عن الامكان فاذن لو كان
تشبهها بعد الاول بجسم من السماويات لكانت الحركة من نوع حركة
ذلك الجسم ولم يكن مخالفا له او اسرع منه في كثير من المواضع وكذلك
ان كان الغرض لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك وقد كان
اليس الغرض في تلك الحركات شيئا يوصل اليه بالحركة بل شيئا
مباينا وبان الان انه ليس جسما فبقي ان الغرض لكل واحد شبيه
لشيء غير جواهر الافلاك من موادها وانفسها ومحال ان يكون العنصريات
وما يتولد عنها ولا اجسام ولا انفس غيرها فبقي ان يكون لكل واحد
منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه وتختلف الحركات واحوالها
اختلافها الذي لها لاجل ذلك وان كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك
ولمية ويكون العلة الاولى معشوق الجميع بالاشتراك فهذا معنى قول
القدماء ان للكل محركا واحدا معشوقا وان لكل كرة محركا يخصها ومعشوقا
يخصها فيكون اذن لكل فلك نفس محركة تعقل الخير ولها بسبب الجسم

تخيل اي تصور للجزئيات واراده للجزئيات ويكون ما يعقله من الاول
وما يعقله من المبدا القريب الذي يخصه منه الشوق والى التحريك ويكون
لكل فلك عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال الى
انفسنا وانه مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو يتشبه به وبالجملة لا بد في
كل متحرك منها الغرض عقلي من مبدا عقلي يعقل الخير الاول ويكون ذاته
مفارقة فقد علمت ان كل ما يعقل مفارق الذات ومن مبدا للتحريك
جسماني اي مواصل للجسم فقد علمت ان الحركة السماوية تصدر عن
نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال فرسمها فيكون عدد
العقول المفارقة بعد المبدا الاول بعدد الحركات فان كانت الافلاك
المتحيرة انما المبدا في حركة كرات كل كوكب فيها قوة تفيض من الكوكب
لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لها لا بعدد الكرات
وكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذي لا يتحرك
وتحريكه لكرة الجرم الاقصى ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت ثم الذي هو
مثله لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفائض على انفسنا
وهو عقل العالم الارضي ونسميه نحن العقل الفعال وان لم يكن
كذلك بل كان لكل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب
كانت من المفارقات اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول
قريبا من خمسين فما فوقها واخر العقل الفعال وقد علمت كلامنا
في الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا من عددها

قد صح لنا فيما قدمناه من القول ان الواجب الوجود بذاته واحد و
ليس بجسم ولا في جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه فاذن الموجودات كلها

وجودها عنه ولا يجوز ان يكون له مبدا بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذي عنه
ولا الذي فيه او به يكون ولا الذي له حتى يكون لاجل شيء فلهذا لا يجوز ان
يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون
قاصدا لاجل شيء غيره وهذا الفصل قد فرغنا من تحقيقه في غيره وذلك فيه
اظهر وتخصه من بيان امتناع ان يقصد وجود الكل عنه ان ذلك يؤدي الى
تكثر ذاته فانه يكون فيه شيء بسببه يقصد وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد او
استحبابه او خيريته توجب ذلك ثم قصد ثم فائدة يفيدها اياه القصد
على ما اوضحنا قبل وهذا محال وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بان يكون
وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضى منه وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته
فيجب ان يعقل انه يلزمه وجود الكل عنه لانه لا يعقل ذاته الا عقلا محضا ومبدا
اولا وانما يعقل وجود الكل عنه على انه مبداه وليس في ذاته مانع او كاره
لصدور الكل عنه وذاته عالمة بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير وان ذلك
من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها وكل ذات تعلم ما يصدر عنه بلا مانع ولا مخالط
معاوقة بل يكون على ما اوضحنا بيانه فانه راض بما يكون عنه فالاول راض
بفيضان الكل عنه ولكن الحق الاول انما يعقل الاول وبالذات انه يعقل ذاته
التي هي لذاتها مبدا النظام الخير في الوجود فهو عاقل لنظام الخير في الوجود
وكيف ينبغي ان يكون لا عقلا خارجا من القوة الى الفعل ولا عقلا منتقلا من
معقول الى معقول فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما اوضحنا قبل
عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود انه يعقل انه كيف
يمكن وكيف يكون افضل ما يكون ان يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله
فان الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وارادة واما نحن
فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره الى قصد والى حركة وحركة حتى توجد وهو لا يحسن فيه

ذلك ولا يصح لبراءته عن الاثنينية وعلى ما اطنبنا في بيانه فمعقولة الوجود على
ما تعقله و وجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده لا ان وجوده
لاجل وجود شيء اخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه
كل وجود فيضانا مباينا لذاته ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل
اللزوم اذ صح ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته
وقد فرغنا من بيان هذا الغرض فليس يجوز ان يكون اول الموجودات عنه
وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة لانه يكون
لزوم ما يلزم عنه لذاته لا لشيء اخر والجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه
هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره
فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما
شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته
وتانك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما ثابت
حتى يكونا من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده
فبين ان اول الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد ذاته وماهيته موجودة
لا في مادة فليس شيء من الاجسام ولا من الصور التي هي كمالات الاجسام معلولا
قريبا بل المع الاول عقل محض لانه صورة لا في مادة وهو اول العقول المفارقة
التي عددناها ويشبه ان يكون هذا المبدأ المحرك للجرم الاقصى على سبيل التشويق
ولكن لقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يكون الحادث عن المبدأ الاول صورة
مادية لكنها يلزم عنها وجود مادتها ان هذا يوجب ان تكون
الاشياء التي بعد بعض الصورة وقبل المادة تكون الة في درجة المعلولات وان
يكون وجودها بتوسط المادة فيكون المادة سببا لوجود صور الاجسام
الكثيرة في العالم وقويها وهذا مع ان المادة وجودها انها قابلة فقط وليست سببا لوجود

شيء

شيء من الاشياء على غير سبيل القبول فان كان شيء من المواد ليس كذا
فليس هو مادة الا باشتراك الاسم فيكون ان كان الشيء المفروض ثانيا ليس على
صفة المادة الا باشتراك الاسم فالمع الاول لا يكون نسبته على انه صورة في مادة
الا باشتراك الاسم فان كان هذا الشيء من جهة يوجد عنه هيولى المادة ومن جهة
اخرى يوجد صورة وشيء اخر حتى لا يكون الصورة الاخرى موجودة بتوسط المادة
كانت الصورة المادية تفعل فعلا لا تحتاج فيه الى المادة وكل شيء يفعل فعله
من غير ان تحتاج الى المادة فذاته اولى غنية عن المادة فيكون الصورة المادية غنية
عن المادة وبالجملة فان الصورة المادية وان كانت علة للمادة في ان تخرجها
الى الفعل وتكملها فان للمادة ايضا تاثير في وجودها وهو تخصيصها وتعيينها وان
كان مبدأ الوجود من غير المادة كما علمت فيكون لاجل كل واحد منهما علة للاخرى
في شيء وليس من جهة واحدة ولولا ذلك لاستحال ان يكون للصورة المادية
تعلق بالمادة بوجه من الوجوه ولذلك قد سلف منا القول ان المادة لا تكفي في
وجودها الصورة فقط بل الصورة كجزء العلة واذا كان كذلك فليس يمكن ان يجعل
الصورة من كل وجه علة للمادة مستغنية بنفسها عنها فبين انه لا يكون المع الاول
صورة مادية ولان لا يكون مادة اظهر فواجب ان يكون المع الاول صورة
غير مادية اصلا بل عقلا وانت تعلم ان هاهنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة فمحال
ان يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس له وجود مفارق لكنك تعلم
ان في جملة الموجودات عن الاول اجساما اذ علمت ان كل جسم ممكن الوجود
في حيز نفسه وانه يجب بغيره وعلمت انه لا سبيل الى ان يكون عن الاول بغير
واسطة فهي كائنة عنه بواسطة وعلمت انه لا يجوز ان يكون الواسطة وحدة محضة لا اثنينية
فيها فقد علمت ان الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد فبالحري ان
يكون عن المبدعات الاولى لسبب اثنينية يجب ان يكون فيها ضرورة او كثرة كيف كان

ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما اقول ان المعلول بذاته
ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته
ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكن الوجود في
حيزها وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته وعقله للاول وليست الكثرة له
من الاول فان امكان وجوده امر له بذاته لا بسبب الاول بل له من الاول
وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وحدته عن الاول
ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية
ليست في اول وجوده ولا داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه
واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم او حال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا
ثم يلزم عنه بمعونة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها
يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة
عن المعلولات الاول ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد منها الا وحدة
ولم يمكن ان يوجد عنها جسم ثم لا امكان للكثرة هناك الا على هذا الوجه فقط وقد
بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة كثيرة العدد فليست اذن موجودة معا
عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو الموجود الاول عنه ثم يتلوه عقل وعقل
لان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه فتحت كل
عقل ثلثة اشياء في الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلثة عن ذلك
العقل الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور فيه والافضل يتبع الافضل من
جهات كثيرة فيكون اذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته و
بما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس والطبيعة امكان الوجود
الحاصلة له المندرجة فيما يعقله لذاته وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة في جملة ذات
الفلك الاقصى بنوعه وهو الامر المشارك للقوة فيما يعقل الاول يلزم عنه عقل

وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الاولى بجزئيها اعني المادة والصورة والمادة
بتوسط الصورة او بمشاركتها كما ان امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل
الذي يحاذي صورة الفلك وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى
ينتهي الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا وليس يجب ان يذهب هذا
المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول انه
ان لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا
هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم كثرة هذه المعلولات
ولا هذه العقول متفقة الانواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقا ولنبتدئ لبيان
هذا المعنى ابتداء اخر ان الافلاك كثيرة فوق العدد الذي في
المبدأ الاول من جهة كثرته المذكورة وخصوصا اذا فصل كل فلك الى صورته
ومادته فليس يجوز ان يكون مبدأها واحدا هو المبدأ الاول ولا ايضا يجوز ان
يكون كل جرم متقدم منها علة للمتأخر وذلك لان الجرم بما هو جرم لا يجوز ان
يكون مبدأ جرم وبما له قوة نفسانية لا يجوز ان يكون مبدأ جرم ذي نفس اخرى
وذلك لانا بينا ان كل نفس لكل فلك فهي كماله وصورته ليس جوهرا مفارقا
والا لكان عقلا لا نفسا وكان لا يحرك البتة الا على سبيل التشويق وكان
لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير ومن مشاركة الجرم تخيل وتوهم وقد
ساقنا النظر الى اثبات هذه الاحوال لانفس الافلاك كما علمت واذا كان
الامر على هذا فلا يجوز ان يكون انفس الافلاك يصدر عنها افعال في اجسام
اخرى غير اجسامها الا بواسطة اجسامها فان صور الاجسام وكمالاتها
على صنفين اما صور قوامها بمواد تلك الاجسام فكما ان قوامها بمواد
تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة مواد تلك الاجسام
ولهذا السبب فان النار لا تسخن بحرارتها اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا

لجرمها او من جسمها بحال والشمس لا تقتضي لكل شيء بل ما كان متعاملاً
لجرمها واما صور قواها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس ثم كل نفس فانما
جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها بذلك الجسم وفيه ولو كانت مفارقة الذات
والفعل جميعاً لذلك الجسم لكانت نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم وقد ظهر بيان
على الوجوه كلها ان القوى السماوية المنطبعة باجسامها لا تفعل الا بواسطة جسمها
مع ان تفعل بواسطة الجسم نفسها لان الجسم لا يكون متوسطاً بين قوة ونفس
فان كانت تفعل بنفسها بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم و
اختصاص بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم وهذا غير الامر الذي نحن في ذكره
وان لم تفعل انفسها لم تفعل بما سماوياً لان النفس متقدمة على الجسم في
المرتبة والكمال فان وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء والتشبه
من غير ان يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم وبه ولكن في امر مباين في
القوام وفي الفعل لذلك الجسم فنحن لا نمنع هذا وهذا هو الذي نسميه العقل
المجرد ونجعل صدور ما بعده عنه ولكن هذا غير المنفصل عن الجسم وغير المكسبة
اياه والصائر صورة خاصية والكائن على الجهة التي حدثنا عنها حين اثبتنا
ان النفس فقد بان ووضح ان الافلاك مبادئ غير جرمانية وغير صور الاجرام
وان كل فلك يختص بمبدأ منها والجميع يشترك في مبدأ واحد ومما لا شك فيه
ان هاهنا عقولاً بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث ابدان الناس ولا تفسد
بل تبقى وقد تبين ذلك في العلوم الطبيعية وليست صادرة عن العلة الاولى
لانها كثيرة مع وحدة النوع ولانها حادثة فهي اذن معلولات الاولى
بالتوسط ولا يجوز ان يكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الاولى وبينها دونها
في المرتبة فلا يكون عقولاً بسيطة مفارقة فان العلل المعطية للوجود اكمل
وجوداً اما القابلة للوجود فقد يكون اخس وجوداً فيجب اذن ان يكون

المعلول الاول عقلاً واحداً بالذات ولا يجوز ايضاً ان يكون تحته كثرة متفقة
النوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن وجود الكثرة فيه
ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئاً غير ما يقتضي
الآخر في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الآخر بل يلزم ان طبيعة اخرى
وان كانت متفقة الحقائق فبماذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام هناك مادة
فاذن المعلول الاول لا يجوز عنه وجود كثرة الا مختلفة الانواع فليست هذه الانفس
الارضية ايضاً كائنة عن المعلول الاول بلا توسط علة اخرى موجودة وكذلك
عن كل معلول اول عال حتى ينتهي الى معلول كونه مع كون الاسطقسات
القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معاً فيكون تكثر القابل
سبباً لتكثر فعل مبدأ واحد الذات وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها
فيلزم دائماً عقل بعد عقل حتى يكون كرة القمر ثم يكون الاسطقسات وتهيؤها
لقبول اثر واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الاخير فانه اذا لم يكن السبب في
الفاعل وجب في القابل فاذن يجب ان يحدث عن كل عقل
عقل تحته ويقف حيث يمكن ان يحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد لتكثر
الاسباب فهناك شيء قد بان واتضح ان كل عقل هو اعلى في المرتبة
فانه بمعنى فيه وهو انه بما يعقل الاول يجب عنه وجود عقل اخر دونه وبما يعقل
ذاته يجب عنه وجود فلك بنفسه وجرمه وجرم الفلك كائن عنه ومستبقى
بتوسط النفس الفلكية فان كل صورة فهي علة لان يكون مادتها بالفعل لان
المادة بنفسها لا قوام لها

واذ استوفيت الكرات السماوية عددها

لزم بعدها وجود الاسطقسات وذلك لان الاجسام العنصرية كائنة فاسدة
فيجب ان يكون مباديها القريبة اشياء تقبل نوعاً من التغير والحركة وان

لا يكون ما هو فعل محض وجهة كسببا لوجودها وهذا يجب ان يحقق من الاصول
التي كثرنا التكرار فيها وفرغنا من تقريرها ولهذه الاسطقسات مادة مشتركة
فيها وصورة تختلف بها فيجب ان يكون اختلاف صورها مما يعني فيه
اختلاف في احوال الافلاك وان يكون اتفاق مادتها مما يعني فيه
اتفاق في احوال الافلاك والافلاك تتفق في طبيعة اقتضائها الحركة المستديرة
فيجب ان يكون مقتضى تلك الطبيعة يعني في وجود المادة ويكون ما
يختلف فيه مبدا تهيئها المادة للصور المختلفة لكن الامور الكثيرة المشتركة في
النوع والجنس لا يكون وحدتها بلا مشاركة مع احد معين على الذي
في نفسها متعدد ولحق وانما تقيمها بحيزها فلا يوجد اذن هذا الواحد عنها الا بآثار
تواحد بردها الى امر واحد فيجب ان يكون العقول المفارقة بل اخرها
الذي يلينا هو الذي تفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه
رسم صور العالم الاسفل على جهة الانفعال في ذلك العقل اي العقل
رسم الصور على جهة التفعيل ثم تفيض منه الصور فيه بالتخصيص لا بانفراده
ذاته فان الواحد لا يفعل في الواحد كما علمت واحدا بل بمشاركة الاجسام
السماوية فيكون اذ تخصص هذا الشيء بتاثير من التاثيرات السماوية
بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة فيجعله على استعداد خاص بعد العام
الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصية وارتسمت في
تلك المادة وانت تعلم ان الواحد لا يخصص الواحد من حيث كل واحد
منها واحد بامر دون امر يكون له بل يحتاج الى ان يكون هناك مخصصات
مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد امر
يصير مناسبة لذلك الامر شيء بعينه اولى من مناسبته لشيء اخر ويكون
هذا المعد لها مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من الاوايل الواهبة للصور ولو كان

المادة

المادة على التهيؤ الاول لتساوي نسبتها الى الضدين فما رجح احدهما لم
يجال تختلف بها المؤثرات فيه وذلك الاختلاف ايضا منسوب الى جميع المواد
نسبة واحدة فلا يجب ان تختص بموجبه مادة دون مادة ايضا في تلك المادة
وليس الاستعداد الكامل الا مناسبة كاملة لشيء بعينه فهو المستعد وهذا
مثل ان الماء اذا افرط تسخنه فاجتمعت السخونة الغريبة والصورة المائية
وهي تعين المناسبة للصورة المائية وشدة المناسبة للصورة النارية و
اذا فرط ذلك واشتدت المناسبة اشتد الاستعداد فصار من حق الصورة
النارية ان تفيض ومن حق ضدها ان يبطل ولان المادة لا تبقى بلا
صورة فليست قوامها عما ينسب اليه من المبادي الاول وحدها بل عنها ومع
الصورة ولان الصورة التي تقيم بها المادة الان قد كانت المادة قبلها
دونها فليس قوامها من الصورة وحدها بل بها وبالمبادي السابقة عنها او
او بواسطة اخرى مثلها فلو كانت عن المبادي الاولى وحدها لاستغنت
عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت الصورة بل كما
ان المتقوم فيه من الحركة المستديرة هناك يلزم طبيعة تعقبها الطبايع المختلفة
وهي الصور وكما ان الحركة اخس الاحوال هناك فكذلك المادة اخس
الذوات ههنا وكما ان الحركة هناك تابعة للطبيعة بما بالقوة كذلك المادة ههنا
مواقعة لما بالقوة وكما ان الطبايع الخاصية والمشتركة هناك مباد او مبدآت
للطبيعة الخاصية والمشتركة ههنا فكذلك ما يلزم الطبايع الخاصية والمشتركة
هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدا التغير الاحوال
وتبدلها ههنا وكذلك امتزاج نسبتها هناك سبب لامتزاج نسبة هذه
العناصر او معين ولاجسام السماويات تاثير في اجسام هذا العالم
بالكيفيات التي تخصها وتسري منها الى هذا العالم وللانفسها ايضا تاثير في

النفس هذا العالم وبعض المعاني بعلم ان الطبيعة التي هي مدبرة لهذه الاجسام
كالكمال والصور حادثة عن النفس العاشية في الفلك او منهما وقال قوم
من المنتسبين الى هذا العالم ان الفلك لانه يستدير فيجب ان يستدير
على شيء ثابت في حشوه فيلزم محاكة له التسخين حتى يستحيل نارا وما يبعد
يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار يكون منه حارا
ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض منه يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض
وقلة الحار وقلة التكثف يوجبان الترطيب فان اليبوسة اما من الحر واما
من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو برد والذي يلي النار فهو حار
فهذا هو سبب كون العناصر فهذا اما قد قالوه وليس مما يمكن ان يصحح الكلام
الطبيعي الا هو بعيد عند التفتيش واشبه ان يكون الامر على قالت
اخر وان يكون من المادة التي تحدث بالشركة تفيض الهيات من الاجرام السماوية
اما من اربعة اجرام واما من جملة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها
ما تهيئه لصورة الجسم البسيط فاذا استعد بالصورة من واهب الصورة
او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك سبب واجب
الانقسام من الاسباب الخفية علينا فان اردت ان تعرف ضعف ما
قالوه فتامل انهم يوجبون ان يكون الوجود اولا للجسم وليس له في نفسه
احدى الصور المقومة غير الصورة الجسمانية واما تكتسب ساير الصور بالحركة والسكون
ثانيا وتبينا نحن قبل هذا استحالة هذا وبينا ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة
الجسمية مالم تقترن به صورة اخرى وليست صورة المقدار للهيولي الا بعاد فقط
فان الابعاد يتبع في وجودها صورة اخرى تسبق الابعاد الهيولية وان شئت
فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير
جسما حتى يصير بحيث يتبع جزءه في الحركة حتى تسخن متابعة تلك الحركة المتابعة

التي بينا انها ليست بقسرية بل طبيعية الا وقد ثبت طبيعة لكن يجوز ان يكون اذا ثبت
طبيعية تستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة
والبارد يستحفظ حيث السكون ثم لا يذكرون انه لم يوجب لبعض تلك المادة
ان يهبط الى المركز فعرض له البرد ولبعضها ان جاوز الفوق اما الان فان الشك
في ذلك معلوم اما في الكليات فالخفة والثقل واما في الجزئي فعنصر واحد
فانه قد صح ان اجزاء العناصر كائنة وانه اذا تكون جزء منها في موضع لزم
ان يكون سطحه يلي الفوق اذا تحرك الى فوق كان في ذلك السطح اولى
بالفوقية من السطح الاخر واما في اول تكونه فاما تقسير سطح منه الى فوق
وسطح منه الى اسفل لانه لا محالة قد استحال بحركته فان الحركة اوجبت له وضعا
وضعا ما فالاشبه عندي ما قد ذهبنا اليه واظن ان الذي قال ان
في يكون الاسطقسات رام تقريبا للامر عند بعض من كان من المعاصرين
محرم عليه القول من تاخر عنه على ان كانت في ذلك الكلام شديد التبديد والاضطراب

وخليق بنا اذ بلغنا هذا المبلغ ان نحقق القول في العناية ولا تشك انه
قد اتضح لك فيما سلف منا بيانه ان العلل العالية لا يجوز ان يكون يعمل ما
يعمل لاجلنا او يكون بالجملة يهمها شيء ويدعوها داع ويعرض علها ايثار
ولا لك سبيل الى ان تنكر الاثار العجيبة في تكون العالم واجزاء السماويات
واجزاء النبات واجزاء الحيوان مما لا يصدر ذلك اتفاقا بل يقتضي تدبيرا ما
فيجب ان تعلم ان العناية هي كون الاول عالما لذاته بما عليه الوجود في نظام
الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور فيعقل نظام
الخير على الوجه الابلغ في الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ
الذي يعقله فيضانا على اتم تادية الى النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى العناية

واعلم ان الشر يقع على وجوه فمنه شر مثل النقص الذي هو الجهل او الضعف
والتشويه في الخلقة ومنه شر لما هو مثل الالم والغم الذي يكون هناك ادراك ما
بالسبب لا فقد سبب فقط فان السبب المنافي للخير المانع للخير والموجب لعدمه
ربما كان مباينا لا يدركه المضرور كالسحاب اذا اظل منع شروق الشمس عن
المحتاج الى ان يستكمل بالتسخين فان كان هذا المحتاج دراكا ادرك انه
غير منتفع به ولم يدركه من حيث يدرك ذلك ان السحاب قد حال بل
من حيث انه مبصر وليس من حيث هو مبصر متاذيا بذلك متضررا او منتقصا
بل من حيث هو شيء آخر وربما كان متصلا يدركه مدرك عدم السلامة كمن تالم
بفقدان اتصال عضو بحرارة مفرقة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة
في نفس ذلك العضو يدرك المؤذي الحار ايضا فيكون قد اجتمع هناك ادراكان
ادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الاشياء العدمية وادراك على نحو ما سلف
من ادراكنا الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه
بل شر بالقياس الى هذا الشيء واما عدم كماله وسلامته فليس شرا بالقياس اليه
فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شرا بل وليس نفس وجوده الا شرا فيه
على نحو كونه شرا فان العمى لا يجوز الا ان يكون في العين ومن حيث هو
في العين لا يجوز ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر واما الحر
مثلا اذا صار شرا بالقياس الى المتالم به فله جهة اخرى يكون بها غير شر فالشر
بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه
وطبيعته والشر بالعرض هو المعدم او الحابس للكمال عن مستحقه ولا خير في
عدم مطلق الا عن لفظه فليس هو بشر حاصل ولو كان له حصول ما لكان الشر
العام والكل شيء وجوده على كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر وانما الشر
يلحق ما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة والشر يلحق المادة لامر اول

يعرض

يعرض لها في نفسها ولامر طار من بعد فاما الامر الذي في نفسها فان
يكون قد عرض لمادة ما في اول وجودها بعض اسباب الشر الخارجة فتمكن منها
هيئة من الهيئات تلك الهيئة مانعة استعدادها الخاص للكمال الذي منيت
بشر يوازيه مثل المادة التي يتكون منها انسان او فرس اذا عرض لها
من الاسباب الطارية ما جعلها اردأ مزاجا واعصى جوهرا فلم تقبل التخطيط
والتشكيل والتقويم فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج اليه من كمال المزاج
والبنية لا لان الفاعل حرم بل لان المنفعل لم يقبل واما الامر الطاري من خارج
فاحد الشيئين اما مانع وحائل ومبعد للمكمل واما مضاد واصل ماحق للكمال
مثال الاول وقوع سحب كثيرة وتراكمها واظلال جبال شاهقة يمنع تاثير الشمس
في الثمار على الكمال ومثال الثاني حس البرد للنبات المصيب لكماله في
وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه وجميع سبب الشر انما يوجد
فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت فلك القمر طفيف بالقياس الى سائر الوجود
كما علمت ثم الشر انما يصيب اشخاصا وفي اوقات والانواع محفوظة
وليس الشر الحقيقي يعم اكثر الاشخاص الا نوعا من الشر واعلم ان الشر الذي
هو بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب امر واجب او نافع قريب من الواجب
واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شر بحسب الامر الذي هو ممكن في
الاقل ولو وجد لكان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات
الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن فيه وهذا القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي
استثناه هذا وليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على الواجب
النوع كالجهل بالفلسفة او بالهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا
من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال الاصلح في ان يعم وسنعرفه
وانما يكون بالحقيقة شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص نفسه وانما يقتضيه لشخص

لالانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنه حس ذلك واشتاق الى الم
واستعد لذلك الاستعداد كما سنشرح لك بعد واما قبل ذلك فليس مما
ينبعث الشيء اليه في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي تتلو
الكمال الاول فاذا لم يكن كان عدما في امر ما مقتضا كان في الطباع فاما الشر
في اشخاص الموجودات قليل ومع ذلك فان وجود ذلك الشر
في الاشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير فان هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد و
تنفعل عن الغالب لم يمكن ان تكون عنها هذه الانواع الشريفة ولو لم تكن
النار منها بحيث اذا تأدت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على
الثوب الى ملاقاة ثوب رجل شريف وجب احراقه لم تكن النار منتفعا بها
النفع العام فوجب ضرورة ان يكون الخير الممكن في هذه الاشياء انما يكون
خيرا بعد ان يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه وافاضة الخير لا توجب ان يترك
الخير الغالب لشر يندر فيكون تركه شرا من ذلك الشر لان عدم ما يمكن في
طباع المادة وجوده اذا كان عدمان شر من عدم واحد ولهذا ما يؤثر العاقل
الاحتراق بالنار بشرط ان يسلم منها حيا على الموت بلا الم فلو ترك هذا القبيل من
الخير لكان يكون ذلك شرا فوق هذا الشر الكائن بايجاده فكان في مقتضى
العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير ان يعقل استحقاق مثل
هذا النمط من الاشياء وجودا يجوز ان يقع معه من الشر ضرورة فوجب ان يفيض
وجوده فان قال قائل فقد كان جائزا ان يوجد المدبر الاول خيرا محضا مبرأ عن الشر
قيل هذا لم يكن جائزا في مثل هذا النمط من الوجود وان كان جائزا في الوجود المطلق
بل على انه ضرب من الوجود المطلق مبرأ ليس من هذا الضرب وذلك مما
قد فاض عن المدبر الاول ووجد في الامور العقلية والنفسية والسماوية وبقي هذا
النمط في الامكان ولم يكن ترك ايجاده لاجل ما قد يخالطه من الشر الذي اذا لم

مبداه

مبداه موجودا اصلا وترك لئلا يكون هذا الشر كان ذلك شرا من ان لا يكون مع
فكونه خير الشرين ولكان ايضا يجب ان لا يوجد الاشياء الخيرية التي هي قبل
هذه الاسباب التي تؤدي الى الشر بالعرض فان وجود تلك يستتبع
وجود هذه فكان فيه اعظم خلل في نظام الخير الكلي بل وان لم نلتفت
الى ذلك وصيرنا التفاتنا الى ما ينقسم اليه الامكان في الوجود من اصناف
الموجودات المختلفة في احوالها فكان الوجود المبرأ من الشر قد حصل وبقي نمط
من الوجود وانما يكون على هذا السبيل ولان لا يكون اعظم شرا من كونه فواجب
ان يفيض وجوده من حيث يفيض منه الوجود الذي هو اصوب وعلى النمط الذي
قيل بل نقول من راس ان الشر يقال على وجوه فيقال شر على الافعال
المذمومة ويقال شر لمباديها من الاخلاق ويقال شر للالام والغموم وما يشبهها
ويقال شر لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه ان يكون له وكان
الالام والغموم وان كانت معانيها وجودية ليست اعداما فانها تتبع الاعدام و
النقصان والشر الذي في الافعال ايضا انما هو بالقياس الى من يفقد
كماله بوصول ذلك اليه مثل الظلم او بالقياس الى من يفقد كمالا يجب
في السياسة المدنية كالزنا وكذلك الاخلاق انما هي شرور بسبب صدور هذه عنها
وهي مقارنة لاعدام النفس كمالات يجب ان تكون لها ولا تجد شيئا مما يقال
له شر من الافعال الا وهو كمال بالقياس الى سببه الفاعل له وعسى انما هو شر بالقياس
الى السبب القابل له او بالقياس الى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة
التي هي اولى بها من هذا الفعل فالظلم يصدر مثلا عن قوة طلابة للغلبة وهي الغضبية
مثلا والغلبة هي كمالها ولذلك خلقت من حيث هي غضبية اعني انها خلقت لتكون
هي متوجهة الى الغلبة وتطلبها وتفرح بها فهذا الفعل بالقياس اليها خير لها
وان ضعفت عنه فهو بالقياس اليها شر لها وانما هو شر للمظلوم او للنفس النطقية

التي كمالها كسر هذه القوة والاستيلاء عليها فان عجزت عنه كان شرا لها
وكذلك السبب في الفاعل للالام والاحراق كالنار اذا احرقت مثلا
فان الاحراق كمال للنار لكنه شر بالقياس الى من سلب سلامته
لفقدانه ما فقد واما الشر الذي سببه النقصان وقصور يقع في الجبلة
وليس لان فاعلا فعله بل لان الفاعل لم يفعله فليس ذلك خيرا
بالقياس الى شيء واما الشرور التي تتصل باشياء هي خيرات فانما
هي من سببين سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وسبب من جهة
الفاعل فانه لما وجب ان يكون عنه الماديات وكان مستحيلا ان يكون
للمادة وجود الوجود الذي يعني هنا المادة ويفعل فعل المادة الا وان يكون
قابلا للصورة والعدم وكان مستحيلا ان لا يكون قابلا للمتقابلات وكان مستحيلا
ان يكون للقوى الفعالة افعال مضادة لافعال اخرى قد حصل وجودها
وهي لا تفعل فعلها فان من المستحيل ان يخلق ما يراد منه الغرض المقصود من
بالنار وهي لا تحرق ثم كان الكل انما يتم بان يكون فيه نار وان يكون فيه
محرق مستحق لم يكن بد من ان يكون الغرض النافع في وجوده لمستتبع
افات تعرض من الاحراق والاحتراق كمثل احراق النار عضو انسان
ناسك لكن الامر الاكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة والامر الدائم ايضا
اما الاكثري فان اكثر اشخاص النوع في كنف السلامة من الاحتراق
واما الدائم فلان انواعا كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار على
ان يكون محرقة وفي الاقل ما يصدر عن النيران الافات التي تصدر عنها وكذلك
في سائر تلك الاسباب المشابهة لذلك فما كان يحسن ان يترك المنافع
الاكثرية والدائمة لاعراض شرية اقلية فاريدت الخيرات الكائنة عن هذه
الاشياء ارادة اولية على الوجه الذي يصلح ان يقال ان الله يريد الاشياء

واريد

واريد الشر ايضا على الوجه الذي بالعرض اذ علم انه يكون ضرورة فلم يعبأ به
فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض بقدر وكل ذلك فان المادة قد علم
من امرها انها تعجز عن امور وتقصر عنها الكمالات في امور لكنها تتم لها
ما لا شر كثيرة الى ما يقصر عنها فاذا كان كذلك فليس من الحكمة الالهية ان تترك
الخيرات الفائضة الدائمة الاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة
بل نقول ان الامور في الوهم اما امور وجودها اذا توهمت موجودة يمتنع
ان يكون شرا على الاطلاق واما امور وجودها ان يكون خيرا ويمتنع ان
يكون شرورا او ناقصة واما امور يغلب فيها الخيرية اذا وجدت وجودها ولا
يمكن غير ذلك لطباعها واما امور يغلب فيها الشرية واما امور متساوية
الحالين فاما ما لا شر فيه فقد وجد في الطباع واما ما كله شر او الغالب
او المتساوي ايضا فلم يوجد واما الذي الغالب في وجوده الخير فالاحرى
ان يوجد اذا كان الاغلب فيه انه خير فان قيل فلم لم يمنع الشر عنه اصلا
حتى كان ان يكون كله خيرا فيقال ما كان يمكن هي هي اذ قلنا ان وجودها الوجود
الذي يستحيل ان يكون بحيث لا تعرض عنها شر فاذا صيرت بحيث ان
لا تعرض عنها شر فلا يكون وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود اشياء
اخرى وجدت وهي غيرها وهي حاصلة اعني ما خلق بحيث لا يلزمه شر ومثال ذلك
ان النار اذا كان وجودها ان يكون محرقة وكان وجود المحرق هو انه اذا
مس ثوب الفقير احرقه واذا كان وجود ثوب الفقير انه قابل للاحتراق وكان
وجود كل واحد منهما ان يعرض له حركات شتى وكان وجود الحركات الشتى
في الاشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الالتقاء وكان وجود الالتقاء
بين الفاعل والمنفعل بالطبع وجودا يلزمه الفعل والانفعال فان لم يكن
الثواني لم يكن الاوائل فالكل انما فيها القوى الفاعلة والمنفعلة السماوية

الطبيعة والنفسانية بحيث يودي الى النظام الكلي مع استحالة ان تكون
الا على ما هي عليه ولا يودي الى الشرور فيلزم احوال العالم بعضها بالقياس
الى بعض ان يحدث في نفس ما صورة اعتقاد ردي او كفر او شر اخر في
نفس او بدن بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلي يثبت فلم يعبا
ولم يلتفت الى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة وقيل خلقت هولاء للنار
ولا ابالي وخلقت هولاء للجنة ولا ابالي وقيل كل ميسر لما خلق له فان قال
قائل ليس الشر شيئا نادرا او قليلا بل هو اكثري فليس كذلك بل الشر كثير وليس
باكثري وفرق بين الكثير والاكثري فان ههنا امورا كثيرة هي كثيرة وليست
اكثرية كالامراض فانها كثيرة وليست اكثرية واذا تاملت هذا الصنف الذي
نحن في ذكره من الشر وجدته اقل من الخير الذي يقابله ويوجد في
مادته فضلا عنه بالقياس الى الخيرات الاخرى الابدية نعم الشرور التي
هي نقصانات الكمالات الثانية فهي اكثرية لكنها ليست من الشرور التي
كلامنا فيها وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة ومثل فوت الجمال البارع
وغير ذلك مما لا يضر الكمالات الاولى ولا في الكمالات التي تليها مما يظهر
منفعتها وهذه الشرور ليست بفعل فاعل بل لان لا يفعل الفاعل لاجل ان
القابل ليس مستعدا وليس يتحرك الى القبول وهذه الشرور هي اعدام
خيرات من باب الفضل والزيادة

وبالحري ان نحقق ههنا احوال الانفس الانسانية اذا فارقت ابدانها
وانها الى اية حالة تصير يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو
مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة
وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج
الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ونبينا ومولانا

محمد صلى الله عليه واله وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن
ومنه ما هو مدرك بالعقل وبالقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو
السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للانفس وان كانت
الاوهام منا يقصر عن تصورها الان لما نوضح من العلل والحكماء الالهيون
رغبتهم في اصابة السعادة البدنية بل كانهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها
ولا يستعظمونها في جنبة هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الاول على ما نصفه
عن قريب فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فان البدنية
مفروغ عنها في الشرع يجب ان يعلم ان لكل قوة نفسانية
لذة وخيرا يخصها واذى وشرا يخصها مثاله ان لذة الشهوة وخيرها ان يتادى
اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء
ولذة الحفظ تذكر الامور الموافقة الماضية واذى كل واحد منها ما يضاده وتشترك
كلها نوعا من الشركة في ان الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة
بها وموافق كل واحد منها بالذات وبالحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس
اليه كمال بالفعل فهذا اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت في هذه
المعاني في الحقيقة فالذي كماله افضل واتم والذي كماله اكثر والذي كماله ادوم
والذي كماله اوصل اليه واحصل والذي هو في نفسه اكمل فعلا وافضل
والذي هو في نفسه اشد ادراكا فاللذة التي هي له ابلغ واوفر لا محالة وهذا اصل
وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل في كمال ما بحيث يعلم انه كائن ولذيذ ولا
يتصور كيفيته ولا يشعر باللذة ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يشتق اليه ولم ينزع
نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع لذة ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتهاء
والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة اخرى كما يشتهي من يجرب من
حيث يحصل بها ادراك وان كان موذيا وبالجملة فانه لا يتخيله وكذلك حال الاكمه

هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة

عند الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل
ان كل لذة فهو كما للحمار في بطنه وفرجه وان المبادي الاولى المقربة عند
رب العالمين عادمة للذة والغبطة وان رب العالمين ليس له في سلطانه
وخاصية البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله
عن ان نسميه لذة ثم للحمار والبهائم حالة طيبة ولذيذة كلا بل اي نسبة تكون
لما للعالية الى هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك
بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده كحال الاصم الذي لم يسمع قط في عمره
بتخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها وهذا اصل وايضا فان الكمال والامر
الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه و
تؤثر ضده عليه مثل كراهة بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الردية
الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ به
كالخائف يجد الغلبة واللذة فلا يشعر بها ولا يستلذها وهذا اصل وايضا
فانه قد يكون للقوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه
حتى اذا زال العائق ورجعت الى غريزتها تأذت به مثل الممرور ربما
لم يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه ويستنقي اعضاءه فح ينفر عن الحالة العارضة
له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة بل كارها له وهو اوفق شيء له
ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه
وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وقد يحصل سبب الالم العظيم
مثل احراق النار وتبريد الزمهرير الا ان الحس مؤوف فلا يتأذى البدن حتى
يزول الآفة فيحس ح بالالم العظيم فاذا قد تقررت الاصول فتجب ان ننصرف
الى الغرض بالذي نؤثره   ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان
تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير

الفائض في الكل مبتدئا من مبدأ الكل وسالكة الى الجواهر الشريفة الروحانية
المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان ثم الاجسام العلوية
بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا
موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق
ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته ومنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره واذا قيس هذا
بالكمالات المعشوقة التي للقوى الاخرى يوجد في المرتبة التي يقبح معها ان يقال
انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة وسائر
ما يتم التذاذ المدركات مما ذكرنا واما الدوام فكيف يقاس دوام الابدي بدوام
المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف حال ما وصوله بملاقاة السطوح
بالقياس الى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كانه هو هو بلا انفصال اذ العقل و
العاقل والمعقول شيء واحد او قريب من الواحد واما ان المدرك في نفسه
اكمل فامر لا يخفى واما انه اشد ادراكا فامر ايضا تعرفه بادنى تامل وتذكر منك لما
سلف بيانه فان النفس الناطقة اكثر عدد مدركات واشد تقصيا للمدرك واشد
تجريدا له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه الا بالعرض ولها الخوض في
باطن المدرك وظاهره بل كيف يقاس هذا الادراك بذلك الادراك او كيف
يقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ولكنا في عالمنا وبدننا
وانغمارنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شيء من اسبابها
كما اومأنا اليه في بعض ما قدمناه من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها
اللهم الا ان نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا
وطالعنا شيئا من تلك اللذة فح ربما تخيلنا منها خيالا طفيفا ضعيفا
وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفيسة ونسبة التذاذنا
بذا الى التذاذ ذلك نسبة الالتذاذ الحسي بتنشق روائح المذاقات اللذيذة

الى الالتذاذ بتطعمها بل العدمن ذلك بعدا عن محدود وانت تعلم اذا ما عويضا بيهك وعرضت عليك شهوة وحرت بين الظفر وبين ان تستخف بالشهوة ان كنت كريم النفس والانفس العامية ايضا فانها تترك الشهوة المعترضة وتوثر الغرامات والالام القادحة بسبب افتضاح او خجل او تعيير او سوء قالة وهذه كلها احوال عقلية بعضها واضداد بعضها يوثر على المؤثرات الطبيعية فيعلم من ذلك ان الغايات العقلية اكرم على الانفس في محقرات الاشياء فكيف في الامور البهية العالية الا ان الانفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ولا تحس بما يلحق للامور البهية لما قيل من المعاذير واما اذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس منا تنبهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي بالطبع نازعة اليه اذ علمت بالفعل انه موجود الا ان اشتغالها بالبدن كما قلنا قد انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسى المريض الحاجة الى بدل ما يتحلل وكما ينسى الامراض الاستلذاذ بالحلو واشتهاه ويميل بالشهوة من المريض الى المكروهات في الحقيقة عرض لها حينئذ من الالم بفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التي اوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال وتبديل الزمهرير للمزاج فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي اومانا اليه فيما سلف او الذي عمل فيه نار او زمهرير فمنعت المادة اللابسة وجه الحس عن الشعور به فلم يتاذ ثم عرض ان زال العائق فشعر بالبلاء العظيم واما اذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن ان تستكمل الاستكمال الذي لها ان تبلغه كان مثلها مثل الخدر الذي اذيق المطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة دفعة ويكون تلك اللذة لا من جنس

اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي هي للجواهر الحية المحضة وهي اجل من كل لذة واشرف فهذه هي السعادة وتلك هي الشقاوة وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية الشوق الى كمالها وذلك عندما يبرهن لهم ان من شان النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا ايضا في سائر القوى بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب واما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكانها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق لان هذا الشوق انما يحدث حدوثا وينطبع في جوهر النفس اذا تبرهن للقوة النفسانية ان هاهنا امورا تكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت واما قبل ذلك فلا يكون لان هذا الشوق يتبع رايا اذ كل شوق يتبع رايا وليس هذا الراي للنفس رايا اوليا بل رايا مكتسبا فهولاء اذا اكتسبوا هذا الراي لزم النفس ضرورة هذا الشوق فاذا فارقت ولم يحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال التام وقعت في هذا النوع من الشقاء الابدي لان اوائل الملكة العلمية انما كان يكتسب بالبدن لا غير وقد فات وهولاء اما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الانسي واما معاندون جاحدون متعصبون لاراء فاسدة مضادة للاراء الحقيقية والجاحدون اسوء حالا لما اكتسبوا من هيات مضادة للكمال واما انه كم ينبغي ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى يجاوز الحد الذي في مثله تقع هذه الشقاوة وفي تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة فليس يمكنني ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان تتصور نفس الانسان المبادي المفارقة تصورا حقيقيا وتصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان وتعرف العلل الغائية للامور الواقعة

في الحركات الكلية دون الجزئية الى لا متناهي ويتقرر عنده ماهية الكل وسبب ترتيب اجزاء
بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى اقصى الموجودات
الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة للكل اي
وجود يخصها وانه وحدة يخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه
من الوجوه وكيف ترتيب الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا
ازداد للسعادة استعدادا وكأنه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه
الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق
لما هناك يصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة ونقول ايضا ان هذه السعادة
الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس ونقدم لذلك مقدمة وكأنا قد
ذكرناها فيما سلف ان الخلق هو ملكة تصدر بها عن النفس افعال ما
بسهولة من غير تقدم روية وقد امر في كتب الاخلاق بان يستعمل التوسط بين
الخلقين الضدين لا بان يفعل افعال التوسط دون ان يحصل ملكة التوسط
بل ان يحصل ملكة التوسط وملكة التوسط كانها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية
معا اما للقوى الحيوانية فبأن يحصل فيها هيئة الاذعان واما للقوة الناطقة فبان
يحصل فيها هيئة الاستعلاء واللاانفعال كما ان ملكة الافراط والتفريط موجودة
للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا ولكن بعكس هذه النسبة ومعلوم ان الافراط والتفريط
هما مقتضى القوى الحيوانية واذا قويت القوى الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية حدثت
في النفس هيئة اذعانية واثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة من شأنه ان
يجعلها قوية العلاقة مع البدن شديدة الانصراف اليه واما ملكة التوسط
فالمراد منها التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع
افادة هيئة الاستعلاء والتنزه وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها
الى جهة البدن بل عن جهته فان التوسط يسلب عنه الطرفان دائما

ثم

ثم جوهر النفس لما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه ويشغله عن الشوق الذي
يخصه وعن طلب الكمال الذي له وعن الشعور بلذة الكمال ان حصل له
او الشعور بالم له الكمال ان قصر عنه لا بان النفس منطبعة في البدن او منغمسة فيه
ولكن للعلاقة التي كانت بينهما وهو الشوق الجبلي الى تدبيره والاشتغال بآثاره
وبما يورده عليها من عوارضه وبما يتقرر فيها من ملكات مبدأها البدن فاذا
فارقت وفيها الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كانت قريبة الشبه من حالها
وهي فيه فبما ينقص من ذلك يزول غفلتها عن حركة الشوق الذي لها الى كمالها
وبما يبقى منه معها يكون محجوبة عن الاتصال الصرف بمحل سعادتها وتحدث هناك
من الحركات المتشوشة ما يعظم اذاها ثم ان تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهرها
موذية له وانما كان يلهيها عنها ايضا البدن وتمام انغماسها فيه فاذا فارقت
النفس البدن احست بتلك المضادة وتأذت بها اذى عظيما لكن هذا الاذى
وهذا الالم ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب والعارض الغريب لا يدوم
ولا يبقى ويزول ويبطل مع ترك الافعال التي كانت تثبت تلك الهيئة
بتكررها فيلزم اذن ان يكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة بل تزول وتمحى
قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها واما النفوس البلهى
التي لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات
الردية صارت الى سعة رحمة الله تعالى ونوع من الراحة وان كانت مكتسبة
للهيئات البدنية الردية وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه
فتكون لا محالة ممنوة بشوقها الى مقتضاها فتعذبت عذابا شديدا بفقد
البدن ومقتضيات البدن من غير ان يحصل المشتاق اليه لان آلة ذلك
قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي ويشبه ايضا ان يكون ما قاله بعض العلماء
حقا وهو ان هذه الانفس ان كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها

نحو من الاعتقاد فی العاقبة التی یکون لامثالهم علی مثل ما یمکن ان یخاطب العامة
وتصور فی انفسهم من ذلک فانهم اذا فارقوا الابدان ولم یکن لهم معنی
جاذب الی الجهة التی هی فوقهم لا کمال فیسعدوا بتلک السعادة ولا شوق کمال
فیشقوا بتلک الشقاوة بل جمیع هیئاتهم النفسانیة متوجهة نحو الاسفل منجذبة
الی الاجسام ولا منع فی المواد السماویة عن ان تکون موضوعة لفعل نفس فیها
قالوا فانها تتخیل جمیع ما کانت اعتقدته من الاحوال الاخرویة ویکون الآلة
التی یمکنها التخیل شیء من الاجرام السماویة فتشاهد جمیع ما قیل لها فی الدنیا
من احوال القبر والبعث والخیرات الاخرویة وتکون الانفس الردیة
ایضا تشاهد العقاب بحسب ذلک المصور لهم فی الدنیا وتقاسیه فان الصورة
الخیالیة لیست تضعف عن الحسیة بل تزداد علیها تأثیرا وصفاء کما یشاهد
فی المنام فربما کان المحلوم به اعظم شأنا فی بابه من المحسوس علی ان الاخروی
اشد استقرارا من الموجود فی المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس
وصفاء القابل ولیست الصورة التی تری فی المنام بل والتی تحس فی الیقظة
کما علمت الا المرتسم فی النفس الا ان احدهما یبتدئ من باطن وینحدر الیه
والثانی یبتدئ من خارج ویرتفع الیه فاذا ارتسم فی النفس تم هناک
الادراک المشاهد وانما یلذ ویؤذی بالحقیقة هذا المرتسم فی النفس لا الموجود
فی خارج وکلما ارتسم فی النفس فعل فعله وان لم یکن سبب من خارج
فان السبب الذاتی هو هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض او سبب
السبب فهذه هی السعادة والشقاوة الخسیستان والمقیستان بالقیاس
الی الانفس الخسیسة واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل
بکمالها بالذات وتنغمس فی اللذة الحقیقیة وتتبرأ عن النظر الی ما خلفها والی
المملکة التی کانت لها کل التبرئ ولو کان بقی فیها اثر من ذلک اعتقادی

او خلقی تأذت به وتخلفت لاجله عن درجة علیین الی ان ینفسخ

فالوجود اذا ابتدأ من عند الاول لم یزل کل تال منه ادون مرتبة من الاول
لا یزال ینحط درجات فاول ذلک درجة الملائکة الروحانیة المجردة التی تسمی
عقولا ثم مراتب الملائکة الروحانیة التی تسمی نفوسا وهی الملائکة العملة ثم مراتب
الاجرام السماویة وبعضها اشرف من بعض الی ان یبلغ آخرها ثم من
بعدها یبتدئ وجود المادة القابلة للصور الکائنة الفاسدة فیلبس اول شیء
صور العناصر ثم یتدرج یسیرا یسیرا فیکون اول الوجود فیها اخس و
ارذل مرتبة من الذی یتلوه فیکون اخس ما فیه المادة ثم العناصر ثم المرکبات
الجمادیة ثم النامیات وافضلها الانسان وبعده الحیوانات ثم النبات
وافضل الناس من استکملت نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التی
تکون فضائل عملیة وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذی فی قواه
النفسانیة خصائص ثلث ذکرناها وهی ان یسمع کلام الله ویری ملائکة الله و
قد تحولت له علی صورة یراها وقد بینا کیفیة هذا وبینا ان هذا الذی یوحی الیه
تتشبح له الملائکة ویحدث له فی سماعه صوت یسمعه یکون من قبل الله
والملائکة فیسمعه من غیر ان یکون ذلک کلاما من الناس والحیوان الارضی
وهذا هو الموحی الیه وکما ان اول الکائنات من الابتداء الی درجة العنصر
کان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا [illegible] من عند تلک المبادی والامور الحادثة
فی هذا العالم تحدث من مصادمات القوی الفعالة والمنفعلة الارضیة والمنفعلة
الارضیة تابعة لمصادمات القوی الفعالة السماویة اما القوی الارضیة فیتم حدوث

بالحوادث منها بسبب شيئين احدهما القوى الفعالة فيها اما الطبيعية واما الارادية
والثاني القوى الانفعالية اما الطبيعية واما النفسانية واما القوى السماوية
فيحدث عنها آثارها في هذه الاجرام التي تحتها على ثلثة وجوه احدها من غير ان
يحدث لا بسبب منه للامور الارضية بوجه من الوجوه وثانيها من طبائع اجسامها
وقواها الجسمانية بحسب التشكلات الواقعة بينها مع القوى الارضية والكائنات
عنها وثالثها من طبائعها النفسانية والوجه الثالث هو نشركه ما مع الاحوال
الارضية وسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذي اقول انه قد انفتح لك ان
للنفوس تلك الاجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزئية على سبيل
ادراك غير عقلي محض وان لمثلها ان يتوصل الى ادراك الحادثات الجزئية
وذلك يمكن بسبب ادراك بطريق اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة
من حيث هي اسباب وما يتادى اليه وانها ينتهي الى طبيعية وارادية موجبة ليست
ارادية فارزة عن جائزة ولا جازمة ولا ينتهي الى القسر فان القسر اما عن طبيعة
واما قسر عن ارادة واليها منتهى التحليل في القريبات اجمع ثم ان الارادات
كلها كائنة بعد ما لم يكن فلها اسباب تتوافى فتوجبها وليس يوجد ارادة بارادة
والا لذهب الى غير النهاية ولا عن طبيعة المريد والا لزمت الارادة ما دامت الطبيعة
بل الارادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات والدواعي المستندة الى
ارضيات وسماويات ويكون موجبة لتلك الارادة واما الطبيعية فانها ان
كانت راهنة فهي اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند ايضا
الى امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا فيما قبل وان تلاحم هذه العلل و
تصادمها واستمرارها نظاما تحت الحركة السماوية واذا علمت الاوائل بما
هي اوائل وتهيأ اجزاؤها الى التوالي علمت التوالي فقد تبين من الاشياء (?)
علمنا ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات فعلمها على نحو كلي

واما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر او المتادى لان المباشر او المشاهد
بالحواس فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة انها تعلم في كثير منها الوجه الذي
هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين
الممكنين وقد بينا ان التصورات التي لتلك العلل مبادٍ لوجود
تلك الصور هيهنا اذا كانت ممكنة ولم يكن هناك اسباب سماوية تكون
اقوى من تلك التصورات مما هو اقدم ومما هو في احد القسمين الآخرين من الثلاثة
غير هذا الثالث واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر
الممكن موجودا لا عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي في السماء بل
عن تاثير بوجه ما لهذه الامور في الامور السماوية وليس هذا التاثير
بل التاثير لمبادي وجود ذلك الامر من الامور السماوية فانها اذا عقلت
الاوائل عقلت ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما سواه الاولى
بان يكون واذا عقلت ذلك كان اذ كان لا مانع فيه الا عدم علة
طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا
ان يكون ذلك الشيء هو ان يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة
طبيعية ارضية فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي لوجه كون الحركة كما انها
تحدث هي في ابدان الناس عن اسباب من تصورات النفس
وعلى ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني فان يكون ليس المانع عدم
سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوي للتخريق (?) وجود ضد
ما يوجبه المبرد في ذلك ايضا تقسر المبرد كما تقسر تصورنا المغضب السبب المبرد
فمنها فيكون من اصناف هذا القسم احالات لامور طبيعية او الهامات تتصل
بالمستدعي او بغيره او اختلاط من ذلك يؤدي واحد منها او جملة
مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التصحيح الى استجماع (?) تمام القوة المفكرة الى

البيان وكل نقيض من فوق وليس بها يتبع تصورات السماويه بل الاول
الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا انه يلسق ومن عنده يبتدي
كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فسبب من الامور ما ينتفع
بالدعوات والقرابين وخصوصا في امر الاستسقا وفي امور اخرى ولهذا
يجب ان تخاف المكافات على الشر وتتوقع المكافاة على الخير فان
في ثبوت حقيقة ذلك زجرة عن الشر وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور الكتب
والماه هو وجود حرومانه وبه الحال مع قوله عند المبادي فيجب ان يكون
لها وجود فان لم يوجد فهناك شر او سبب لا يدركه او سبب اخر يعاوقه
وذلك اولى بالوجود من هذا او وجود ذلك ووجود هذا معا من الحج
اذ انتبثت لم يعلم ان الامور التي عقلت نافعة مودية الى المصالح قد حدث
في الطبيعة على النحو من الايجاد الذي علمه وتحققه فتامل حال منافع الاعضا
في الحيوانات والنبات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك البتة
سبب طبيعي بل مبداه لا محالة العناية على الوجه الذي علمت العناية والدلالة
مصدق بوجود هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية
تعلق ذلك واعلم ان اكثر ما يقر به الجمهور ويفزع اليه ويقول به فهو حق
وانما يدفعه هولاء المتشبهة بالفلاسفة جهلا منهم بعلله واسبابه وقد عملنا في
هذا الكتاب كتاب البر والاثم فليتامل شرح هذه الامور من هناك وليرد
صدق ما يحكى من العقوبات الالهية النازلة على مدن فاسدة واشخاص
ظالمة وانظر ان الحق كيف ينصر واعلم ان السبب في الدعا منا ايضا وفي
الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك
فان مبادي جميع الامور تنتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبداها
من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن وكل كائن بعد ما لم يكن

فله علة فكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة
في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية
تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما
الاتفاق فهو حادث عن مصادمات هذه فاذا احللت الامور كلها استندت
الى مبادي ايجابها تنزل عن عند الله تعالى والقضا من الله تعالى هو الوضع الاول
البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضا على التدريج كانه موجب اجتماعات
من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضا والامر
الالهي الاول ولو امكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث التي
في الارض والسما جميعا وطبايعها لفهم كيفية جميع ما يحدث في المستقبل وهذا
المنجم القائل بالاحكام مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته ليست مستندة
الى برهان بل عسى ان يدعي فيها التجربة او الوحي وربما حاول قياسات
شعرية او خطابية في اثباتها فانه انما يعول على دلايل جنس واحد من
اسباب الكاينات وهي التي في السما على انه لا يضمن من عنده الاحاطة
بجميع الاحوال التي في السما ولو ضمن لنا ذلك ووفى به لم يمكنه
ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميعها في كل وقت وان
كان جميعها من حيث فعله وطبعه معلوما عنده وذلك انه لا يكفي ان
يعلم انه وجد او لم يوجد وذلك لانه لا يكفيك ان يعلم ان النار حارة
مسخنة وفاعلة كذا وكذا في ان يعلم انها سخنت ما لم تعلم انها حصلت والى
طريق من الحساب يعطينا المعرفة لكل حدث وبدعة في الفلك و
لو امكنه ان يجعلنا او نفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك لم تتم
لنا به الانتقال الى المغيبات فان الامور المغيبة التي في طريق الحدوث
انما تتم بمخالطات بين الامور السماوية والتي لنا احصلناها

لكمال عددها وبين الأمور الأرضية المستقيمة واللاحقة فاعليها ومنفعلها و
طبيعتها وإرادتها وليست تتم بالسماويات وحدها فما لم يحط بجميع
الحاضرين الأمرين وموجب كل واحد منهما خصوصاً ما كان متعلقاً بالمغيب
لم يتمكن من الانتقال إلى المغيب فليس إذن لنا اعتماد على أقوالهم و
إن سلمنا متبرعين أن جميع ما يعطون من مقدماتهم الحكمية صادقة

الآن فمن المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات

بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولى تدبير أمره من غير شريك
يعاونه على ضروريات حاجاته وأنه لا بد من أن يكون الإنسان مكفياً بآخر
من نوعه يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به وبنظيره فيكون هذا مثلاً يبقل إلى ذاك
وذاك يخبز لهذا وهذا يخيط للآخر والآخر يتخذ الإبرة لهذا حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً
ولهذا ما اضطروا إلى عقد المدن والاجتماعات فمن كان منهم غير محتاط في
عقد مدينته على شرائط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع
فقط فإنه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس عادم لكمالات الناس ومع ذلك
فلا بد لأمثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين فإذا كان هذا ظاهراً فلا بد في
وجود الإنسان وبقائه من مشاركة ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة كما لا بد في ذلك
من سائر الأسباب التي تكون له ولا بد في المعاملة من سنة وعدل ولا بد للسنة
والعدل من سانّ ومعدل ولا بد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب
الناس ويلزمهم السنة ولا بد من أن يكون هذا إنساناً ولا يجوز أن يترك الناس و
آراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلاً وما عليه ظلماً والحاجة إلى
هذا الإنسان في أن يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده أشد من الحاجة
إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين وتقعير الأخمص من القدمين و

وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء بل أكثر ما لها أنها تنفع
في البقاء ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكن كما سلف منا
ذكره فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي
هي أسها ولا أن يكون المبدأ الأول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم
هذا ولا أن يكون ما يعلمه في نظام الخير الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد
نظام الخير لا يوجد بل كيف يجوز أن لا يوجد وما هو متعلق بوجوده مبني على وجوده
موجود فواجب إذن أن يوجد نبي وواجب أن يكون إنساناً و
واجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه
أمراً لا يوجد لهم فيتميز به منهم فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها فهذا الإنسان
إذا وجد يجب أن يسن للناس في أمورهم سنناً بإذن الله وأمره و
وحيه وإنزاله الروح المقدس عليه فيكون الأصل الأول فيما يسنه تعريفه
إياهم أن لهم صانعاً واحداً قادراً وأنه عالم بالسر والعلانية وأن من
حقه أن يطاع أمره فإنه يجب أن الأمر لمن له الخلق وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد
المسعد ولمن عصاه المعاد المشقي حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه
من الإله والملائكة بالسمع والطاعة ولا ينبغي لهم أن يشغلهم بشيء من معرفة الله
فوق معرفة أنه واحد حق لا شبيه له فأما أن يعدى بهم إلى أن يكلفهم أن
يصدقوا بوجوده وهو غير مشار إليه في مكان ولا ينقسم بالقول ولا خارج
العالم ولا داخله ولا شيء من هذا الجنس فقد عظم عليهم الشغل وشوش
فيما بين أيديهم الدين وأوقعهم فيما لا مخلص عنه إلا لمن كان المعان الموفق الذي
يشذ وجوده ويندر كونه فإنهم لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا
بكد وإنما يمكن القليل منهم أن يتصوروا حقيقة هذا التوحيد والتنزيه فلا يلبثون أن
يكذبوا بمثل هذا الوجود ويقعوا في تنازع وينصرفوا إلى المباحثات والمقايسات

التي تصدهم عن اعمال المدينة وربما اوقعتهم في اراء مخالفة لصلاح المدينة ومناقضة
لواجب الحق فكثرت فيهم الشكوك والشبه وصعب الامر على الانسان في
ضبطهم فما كل ما يسير له في الحكمة الالهية ولا الانسان يصلح له ان يظهر ان عنده حقيقة
يكتمها العامة بل يجب ان لا يرخص في تعرض شيء من ذلك بل يجب ان يعرفهم
جلالة الله وعظمته برموز وامثال من الاشياء التي هي عندهم جليلة وعظيمة ويلقي اليهم مع
هذا القدر اعني انه لا نظير له ولا شريك ولا شبيه وكذلك يجب ان يقرر عندهم امر
المعاد على وجه يتصورون كيفيته وتسكن اليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة
امثالا مما يفهمونه ويتصورونه واما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه الا امرا مجملا
وهو ان ذلك شيء لا عين رأته ولا اذن سمعته وان هناك من اللذة ما هو
ملك عظيم ومن الالم ما هو عذاب مقيم واعلم انت ان الله تعالى يعلم ان وجه
الخير في هذا البحث ان يأخذ معلوم الله على وجهه على ما علمت ولا باس ان
تشتمل خطابه على رموز واشارات تستدعي المستعدين بالجبلة للنظر الحكمي

ثم ان هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت فان
المادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الامزجة فيجب لا محالة ان يكون النبي
قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في امور المصالح الانسانية تدبيرا عظيما والفائدة
في ذلك هي استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد وحسم
سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبي فيجب ان
تكون على الناس اعمال وافعال يسن تكرارها عليهم في مدد متقاربة حتى
يكون الذي يعاد بمثل مصاقبا للمنقضي منه فيعود به التذكر من راس وقبل ان
ينفسخ يلحقه عاقبه ويجب ان تكون من الافعال مقرونة بما يذكر الله والمعاد
لا محالة والا فلا فائدة فيها والتذكير لا يكون الا بالفاظ تقال او نيات تنوى في الخيال

وان

وان يقال لهم ان من الافعال تقرب الى الله ويستوجب بها الجزاء
الكريم وان تكون تلك الافعال بالحقيقة على هذه الصفة وهذه الافعال مثل العبادات
المفروضة على الناس وبالجملة يجب ان تكون منبهات والمنبهات
اما حركات واما اعدام حركات تفضي الى حركات فاما الحركات فمثل
الصلوة واما اعدام الحركات فمثل الصوم فانه وان كان معنى عدميا
فانه يحرك من الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه انه على جملة من الامر ليست هدرا
فيتذكر سبب ما ينويه من ذلك وانه القربة الى الله ويجب ان يمكن
ان يخلط بهذه الاحوال مصالح اخرى في تقوية السنة وبسطها والمنافع الدنيوية
للناس ايضا ان تفعل ذلك وذلك مثل الجهاد والحج على ان يعين مواضع
من البلاد بانها اصلح المواضع لعبادة الله وانها خاصة لله ويعين افعال
مما لا بد منها للناس وانها في ذات الله مثل القرابين فانها مما يعين في
هذا الباب معونة شديدة والموضع الذي منفعته في هذا الباب مثل المنفعة اذا كان
مأوى الشارع ومسكنه فانه يذكره ايضا وذكراه في المنفعة المذكورة تالية لذكر الله
والملائكة والمأوى الواحد ليس يجوز ان يكون بمصب عين الامة كافة فيجب
ان يفرض اليها مهاجرة وسفرة ويجب ان يكون اشرف العبادات من وجه وهو
ما يفرض متوليها انه مخاطب لله ومناج اياه وصائر اليه وماثل بين يديه وهي
الصلوة فيجب ان يسن للمصلي من الاحوال التي يستعد بها للصلوة ما جرت العادة
بمؤاخذة الانسان نفسه به عند لقاء الملك الانساني من الطهارة والتنظيف
وان يسن في الطهارة والتنظيف سننا بالغة وان يسن عليه ما جرت العادة
بمؤاخذة الانسان نفسه به عند لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر
وقبض الاطراف وترك الالتفات والاضطراب وكذلك يسن في كل وقت
من اوقات العبادة ادابا ورسوما محمودة فهذه الاحوال تنفع بها العامة في رسوخ

ذكر الله تع والمعاد في انفسهم فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرايع بتذكير ذلك
وان لم يكن لهم مثل هذه المذكورات تناسوا جميع ذلك مع انقراض
قرن او قرنين وينفعهم ايضا في المعاد منفعة عظيمة فيما يزكون به انفسهم على ما
عرفته واما الخاصة فاكثر منفعة هذه الاشيا اياهم في المعاد وقد قررنا
حال المعاد الحقيقي واثبتنا ان السعادة في الاخرة مكتسبة بتنزيه النفس وتنزيه
النفس بعيدها عن اكتساب الهيات البدنية المضادة لاسباب السعادة
وهذا التنزيه يحصل باخلاق وملكات والاخلاق تكتسب بافعال من شانها
ان تصرف النفس عن البدن والحس وتديم تذكيرها المعدن الذي لها
فاذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنية ومما يذكرها
ذلك ويعينها عليه افعال متعبة وخارجة عن عادة الفطرة بل هي الى التكلف
فانها تتعب البدن والقوى الحيوانية وتهدم ارادتها من الاستراحة
والكسل ورفض العنا واخماد الغريزة واجتناب الارتياض الا في اكتساب
اغراض من اللذات البهيمية وتعرض على النفس المحاولة لتلك الحركات
ذكر الله والملائكة وعالم السعادة شاءت ام ابت فتتقرر لذلك فيها
هيئة الانزعاج عن هذا البدن وتاثيراته وملكة التسلط على البدن فلا تنفعل
عنه فاذا مرت عليها افعال لم تؤثر فيها هيئة وملكة تاثيرها لو كانت مخلدة اليها
منقادة لها من كل وجه ولذلك ما قال القائل ان الحسنات يذهبن السيئات
فان دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملكة التفات الى جهة الحق
واعراض عن الباطل وصار شديد الاستعداد الى التخلص الى السعادة
بعد المفارقة البدنية وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها فريضة
من عند الله وكان مع اعتقاده ذلك يلزم في كل فعل ان يتذكر
الله ويعرض عن غيره لكان جديرا بان يفوز من الزكا بحظ فكيف اذا استعملها

من يعلم ان النبي من عند الله وبارسال الله وواجب في الحكمة الالهية
ارساله وان جميع ما يسنه فانما هو ما وجب من عند الله ان يسنه وان ما
يسنه من عند الله فالنبي فرض عليه من عند الله ان يفرض عبادته و
يكون الفايدة في العبادات للعابدين فيما يبقى فيهم والسنة الداعية الى
بيان اسباب وجودهم وما اقربهم عند المعاد من الله زلفى كانهم ثم هذا الانسان
هو المليء بتدبير احوال الناس على ما ينتظم به اسباب معيشتهم ومصالح معادهم

وهو انسان متميز عن ساير الناس بتالهه

ويجب ان يكون القصد الاول للسان في وضع السنن ترتيب المدينة
على اجزا ثلثة المدبرون والصناع والحفظة وان يرتب في كل جنس منهم
رئيسا يرتب تحته رؤسا يلونه ويرتب تحتهم رؤسا يلونهم الى ان ينتهي
الى افنا الناس فلا يكون في المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود
بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة وان يحرم البطالة والتعطل وان لا
يجعل لاحد سبيلا الى ان يكون له من غيره الحظ الذي لا بد منه للانسان
ويكون جنبته معفاة ليس عليه كلفة فان هؤلا يجب ان يردعهم كل الردع
فان لم يرتدعوا نفاهم من الارض وان كان السبب في ذلك افة عرضت
افرد لهم موضعا يكون فيه امثالهم ويكون عليهم قيم ويجب ان يكون في
المدينة وجه مال مشترك بعضه من حقوق تفرض على الارباح المكتسبة والطبيعية
كالثمرات والنتاج وبعضه يفرض عقوبة وبعضه يكون من اموال المنابذين
للسنة وهو الغنايم ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة وازاحة لعلة
الحفظة الذين لا يشتغلون بصناعة ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب
بامراض وزمانات ومن الناس من راى قتل المايوس من صلاحهم و

قبيح مما يوهم انهم لا يحتاج بالمدينة فان كان لامثال هولاء من قرابته من يرجع الى
فضل استظهار عن قوته فرض عليه كفالته والغرامات كلها ليس على
جنابة بل يجب ان ليس بعضها على اوليائه ودونه الذين لا يحرزونه ولا يحرسونه
ويكون بحيث ليس من ذلك عليهم مخافة بالمهمل بالمطالبة ويكون ذلك في جنايات
يقع خطأ فلا يجوز اهمال امر منع وقوعها خطأ وكما انه يجب ان يحرم المعاملات
التي يقع فيها انتقال الاملاك والمنافع من غير مصالح يكون بازائها وذلك
مثل القمار فان القامر ياخذ من غير ان يعطي منفعة البتة بل يجب ان يكون
الاخذ اخذا من صناعة يعطي بها فائدة يكون عوضا اما عوض هو جوهر او عوض
هو منفعة او هو عوض هو ذكر جميل او غير ذلك مما هو معدود في الخيرات البشرية
وكذلك يجب ان يحرم الصناعات التي يدعو الى اضداد المصالح والمنافع
مثل تعليم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ذلك ويحرم ايضا الحرف التي
تغني الناس عن تعلم الصناعات الداخلة في الشركة مثل المراباة فانها
طلب زيادة كسب من غير تحصيل كاسب بازائه منفعة ويحرم ايضا الافعال
التي ان وقع فيها ترخيص ادى الى ضد ما عليه بناء امر المدينة مثل الزنا واللواط
التي يدعو الى الاستغناء عن افضل اركان المدينة وهو التزويج ثم اول ما يجب
ان يشرع فيه امر التزاوج المودي الى التناسل وان يدعو اليه ويحرض
عليه فانه بقاء الانواع التي بقاؤها دليل وجود الله وان يدبر في ان يقع
ذلك وقوعا ظاهرا لئلا يقع ريبة في النسب فيقع بسبب ذلك خلل في انتقال
المواريث التي هي اصول الاموال لان المال لا بد منه في المعيشة والمال منه
اصل ومنه فرع والاصل موروث او ملقوط او موهوب واصح الاصول
من هذه الثلثة الموروث فانه ليس عن بخت واتفاق بل على ضرب
كالطبيعي وقد يقع في ذلك اعني جهة المناكحات ايضا خلل في وجوه اخرى

مثل

مثل وجوب منفعة بعض على بعض ومعاونة بعضهم لبعض وغير ذلك مما
اذا تامله العاقل عرفه ويجب ان يؤكد الامر ايضا في ثبوت هذه الوصلة
حتى لا يقع مع كل نزق فرقة فيؤدي ذلك الى تشتت الشمل الجامع للاولاد
والديهم والى تجدد احتياج كل انسان الى المزاوجة وفي ذلك انواع
من الضرر كثيرة ولان اكثر اسباب المصلحة المحبة والمحبة لا تنعقد الا بالالف
لا يحصل من جهة الالف الا بالعادة والعادة لا تحصل الا بطول المخالطة وهذا التاكيد
يحصل من جهة المراة بان لا يكون في يدها ايقاع هذه الفرقة فانها بالحقيقة
واهية العقل مبادرة الى مطاوعة الهوى والغضب ويجب ان يكون
الى الفرقة سبيل ما ولا يسد ذلك من كل وجه لان حسم اسباب التوصل
الى الفرقة بالكلية يقتضي وجوها من الضرر والخلل منها ان من الطبائع ما لا
يوالف بعض الطبائع فكلما اجتهد في الجمع بينهما زاد الشر والنبو وتنغصت
المعايش ومنها ان من الناس من يمنى بزوج غير كفو ولا حسن المذاهب
في العشرة او بغيض تعافه الطبيعة فيصير ذلك داعية الى الرغبة في غيره اذ الشهوة
طبيعية وربما ادى ذلك الى وجوه من الفساد وربما كان المتزاوجان
لا يتعاونان على النسل فاذا ابدلا بازواج اخرين تعاونا فيجب ايضا
ان يكون الى المفارقة سبيل ولكن يجب ان يكون مشددا فيه فاما الانقص
من الشخصين عقلا واكثرهما اختلافا واختلاطا وتلونا فلا يجعل في يده من
ذلك شيء بل يجعل الى الحكام حتى اذا عرفوا سوء صحبة تلك من الزوج
الاخر فرقوا واما من جهة الرجل فان في ذلك غرامة لا يقدم عليه الا
بعد التثبت وبعد استصواب ذلك لنفسه من كل وجه ومع ذلك
فالاحسن ان ترك للصلح وجه من غير ان يمنع في توجيهه ويصير سببا
الى طاعة الطيش بل يغلظ الامر في المعاودة اشد من التغليظ في الابتداء

فنعم ما امر به افضل الشارعين انها لا تحل له بعد الثالثة الا بعد ان يوطن نفسه
على ان يجرع مجرعا لا منغص فوقه وهو تمكين رجل آخر من جليلته ان يزوجها
بنكاح صحيح ويطأها بوطء صحيح فانه اذا كان بين عينيه مثل هذا الخطب لم
يقدم على الفرقة بالجزاف الا ان يعزم على الفرقة التامة او يكون هناك كالكاره ولا
باسا بعضهما لبعضهما لذة واشكال سواء خارجون عن استحقاق طلب المصلحة لهم و
لما كان من حق المرأة ان تصان لانها مشتركة في شهوتها وداعية جدا
الى نفسها وهي مع ذلك اشد انخداعا واقل للعقل طاعة والاشتراك
فيها يوقع انفة وعارا عظيما وهي من المضار المشهورة والاشتراك في الرجل
لا يوقع عارا بل حسدا والحسد غير ملتفت اليه فانه طاعة الشيطان فبالحري
ان يسن في بابها الستر والتخدير فلذلك ينبغي ان لا تكون المرأة من اهل
الكسب كون الرجل فلذلك يجب ان يسن لها ان تكفى في جهة
الرجل فيلزم الرجل نفقتها لكن الرجل ان يعوض من ذلك عوضا
وهو انه يملكها وهي لا تملكه فلا يكون لها ان تنكح غيره واما الرجل فلا حجر عليه في
هذا الباب وان حرم عليه مجاوزة عدد لا يفي بارضاء ما وراءه دعوة لكن
البضع المملوك من المرأة بازاء ذلك ولست اعني بالبضع المملوك الجماع
فان الانتفاع بالجماع مشترك بينهما وحظها اكثر من حظه والاغتباط والاستمتاع
بالولد كذلك بل ان لا يكون الى استعمالها غيره سبيل ويسن في الولد
ان يتولاه كل واحد من الابوين بالتربية اما الوالدة ففي حضنه واما الوالد
فبالنفقة وكذلك الولد ايضا ليس عليه خدمتهما وطاعتهما واكبارهما وتجلتهما
فهما سببا وجوده ومع ذلك فقد احتملا مؤنته التي لا حاجة الى شرحها لظهورها

ثم يجب ان يفرض السان طاعة من يخلفه وان لا يكون الاستخلاف الا من
جهته او باجماع من اهل السابقة على ما يصححون علانية عند الجمهور انه مستقل
بالسياسة وانه اصيل العقل حاصل عنده الاخلاق الشريفة من الشجاعة
والعفة وحسن التدبير وانه عارف بالشريعة حتى لا اعرف منه تصحيحا يظهر ويستعلن
ويتفق عليه الجمهور عند الجميع ويسن عليهم انهم اذا افترقوا او تنازعوا للهوى والميل
او اجمعوا على غير من وجد الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله والاستخلاف
بالنص اصوب فان ذلك لا يؤدي الى التشعب والتشاغب والاختلاف
ثم يجب ان يحكم في سنته ان من خرج وادعى خلافة بفضل قوة او مال
فعلى الكافة من اهل المدينة قتاله وقتله فان قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله
وكفروا به ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد ان يصح على رأس الملأ
ذلك منه ويجب ان يسن انه لا قربة عند الله تعالى بعد الايمان بالنبي اعظم
من اتلاف هذا المتغلب لان صح المخالف ان المتولي للخلافة غير اهل لها
وانه ممنو بنقص وان ذلك النقص غير موجود في الخارجي فالاولى ان يطابقوه
اهل المدينة والمعول الاعظم العقل وحسن الايالة فمن كان متوسطا في الباقي
ومتقدما في هذين بعد ان لا يكون غريبا في البواقي وصائرا الى اضدادها
فهو اولى ممن يكون متقدما في البواقي ولا يكون في منزلته في هذين
فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما ويعاضده ويلزم اعقلهما
ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي عليه السلام ثم يجب
ان يفرض في العبادات امورا لا تتم الا بالخليفة تنويها به وجذبا
الى تعظيمه وتلك الامور هي الامور الجامعة مثل الاعياد فانه يجب ان
يفرض اجتماعات مثل هذه فان فيها دعاء للناس الى التمسك
بالجماعة والى استعمال عدد الشجاعة والى المنافسة وبالمنافسة يدرك

الفضائل وفي الاجتماعات استجابة الدعوات ونزول البركات على
الاحوال التي عرفت من اقاويلنا وكذلك يجب ان يكون في المعاملات
معاملات تشترط فيها الامام وهي المعاملات التي تؤدي الى ابتناء اركان
المدينة مثل المناكحات والمشاركات الكلية ثم يجب ان يفرض
ايضا في المعاملات المؤدية الى الاخذ والاعطاء سننا يمنع وقوع
الغدر والحيف وان يحرم المعاملات التي فيها غرر والتي يتغير فيها
الاعواض قبل الفراغ من الايفاء والاستيفاء كالصرف والنسيئة
وغير ذلك وان يسن على الناس معاونة الناس والذب عنهم
ووقاية اموالهم وانفسهم من غير ان يغرم متبرع فيما يلحقه تبرعه ولما
الاعداء والمخالفون للسنة فيجب ان يسن مقاتلتهم وافناؤهم بعد ان
يدعوا الى الحق وان تباح اموالهم وفروجهم فان تلك الاموال و
الفروج اذا لم يكن مدبرة بتدبير المدينة الفاضلة لم تكن عائدة بالمصلحة التي
تطلب المال والفروج لها بل معينة على الفساد والشر واذا لابد
للناس من الخدم فيجب ان يكون امثال هؤلاء يجبرون على خدمة
اهل المدينة العادلة وكذلك من كان من الناس بعيدا عن
تلقن الفضيلة فهم عبيد بالطبع مثل الترك والزنج وبالجملة الذين
نشأوا في غير الاقاليم الشريفة التي اكثر احوالها ان تنشأ فيها
امم حسنة الامزجة صحيحة القرائح والعقول فاذا كانت غير مدينته مدينة
ولها سنة حميدة لم يتعرض لها الا ان يكون الوقت يوجب التصريح بان
لا سنة غير السنة النازلة فان الامم والمدن اذا ضلت فسنت عليها سنة
فانه يجب ان يؤكد الزامها واذا وجد الزامها فربما اوجب تأكيدها
ان يحمل عليها العالم باسره فاذا كان اهل المدينة الحسنة تجد

من السنة ايضا حسنة محمودة ونرى في تجددها اعادة احوال المدن ال
فاسدة الى الصلاح ثم صرحت بان هذه السنة ليس من حقها ان
تقبل وكذبت السانّين في دعواه انها نازلة على المدن كلها كان
في ذلك وهن عظيم يستوفي على السنة ويكون للمخالفين ان يحتجوا
في ردها بامتناع اهل تلك المدينة عنها فيجب ان يؤدب هؤلاء ايضا
ويجاهدوا ولكن مجاهدة دون مجاهدة اهل الضلال الصرف او يلزموا غرامة
على ما يؤثرونه ويصحح عليهم انهم مبطلون وكيف لا يكونون مبطلين وقد
امتنعوا من طاعة الشريعة التي انزلها الله تع فان اهلكوا فهم لها اهل
فان في اهلاكهم فساد الاشخاص وصلاحا باقيا وخصوصا اذا كانت
السنة الجديدة اتم وافضل وليس ايضا في بابهم انهم ان رغبت
مسالمتهم على فداء او جزية فعل وبالجملة يجب ان يجروا بهم وهؤلاء
الاخرون مجرى واحدا ويجب ان يفرض عقوبات وحدودا
ومزاجر يمنع بها من معصية الشريعة فليس كل انسان ينزجر لما يخشاه
في الاخرة ويجب ان يكون اكثر ذلك في الافعال المخالفة للسنة
الداعية الى فساد نظام المدينة مثل الزنا والسرقة ومواطاة اعداء
المدينة وغير ذلك فاما ما يكون من ذلك مما يضر الشخص في
نفسه فيجب ان يكون فيها تأديب لا يبلغ به المفروضات ويجب
ان يكون السنة في العبادات والمزاجر معتدلة لكون السنة
مسدد اليها ولا متساهلا ويجب ان يعوض كثير من الاحوال
خصوصا في المعاملات الى الاجتهاد فان للاوقات احكاما لا يمكن
ان تنضبط ولا انضباط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ومعرفة
الدخل والخرج واعداد اهبة الاسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك



فينبغى ان يكون ذلك الى السايس من حيث هو خليفه والاقرب
فيها الحكام حرسه فان فى فرضها فسادا لانها تتغير مع تغير الاوقات
وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز عن ممكن فيجب ان يجعل ذلك
الى اهل المشورة ولطلب ان يكون الانسان ليس القيام فى الاخلاق
والعادات ستشابه عوالى العداله التى هى الوساطه والوساطه
تطلب فى الاخلاق لجهتين فاما ما فيها من كسر عليه القوى فلاجل
زكا النفس خاصه وليستفاد بها الهيه الاستعلائيه وان كان
تخلصها من البدن تخلصا نقيا واما ما فيها من استعمال هذه القوى
فلمصالح دنيويه واما استعمال اللذات فلبقا البدن والنسل
اما الشجاعه فلبقا المدينه والرذايل الافراطيه تجتنب لضررها فى
المصالح الانسانيه والتفريطيه لضررها فى المدينه والحكمه الفضيله
التى هى ثالثة العفه والشجاعه فليس يعنى بها الحكمه النظريه
فانها لا يكلف فيها التوسط البته بل الحكمه العمليه التى فى الافعال
الدنيويه والتصرفات الدنيويه فان الامعان فى تعريفها والحرص
على اليقين فى توجيه الفوايد من كل وجه منها واجتناب اسباب
المضار من كل وجه حتى يتبع ذلك وصول اضداد ما يطلبه
لنفسه الى شركائه او شغلا عن اكتساب الفضايل الاخرى
فهى الجربزه وجعل اليد مغلولا الى العنق هو اضاعه من الانسان
نفسه وعمره واله صلاحه وبقاءه الى وقت استكماله ولان
الدواعى شهوانيه وغضبيه وتدبيريه فالفضايل ثلثه هيئه التوسط
فى الشهوانيات مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس والراحه
وغير ذلك من اللذات الحسيه والوهميه وهيئه التوسط فى الغضبيات كلها

مثل الخوف والغضب والغم والانفه والحقد والحسد وغير ذلك
وهيئه التوسط فى التدبيريه ورؤس هذه الفضايل عفه وحكمه وشجاعه
ومجموعها العداله وهى خارجه عن الفضيله النظريه ومن اجتمعت له معها
الحكمه النبويه كاد ان يصير ربا انسانيا وكاد
[illegible]